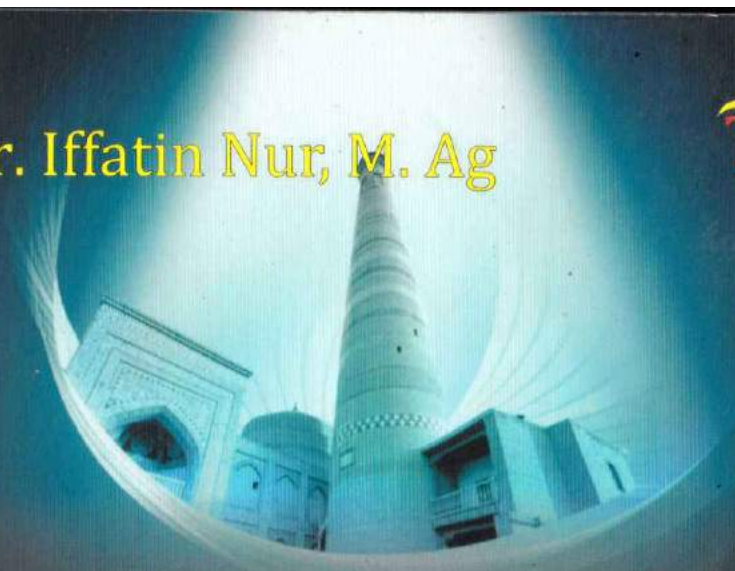


Dr. Iffatin Nur, M. Ag

Teras



TERMINOLOGI
USHUL
FIQIH

TERMINOLOGI USHUL FIQIH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TERMINOLOGI
USHUL
FIQIH

Dr. Iffatin Nur, M. Ag

Teras

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
2013, Iffatin Nur

Terminologi Ushul Fiqih/
Iffatin Nur, Cet. -
Bibliografi, hlm. viii + 203

ISBN: 978-406-978-398-9

TERMINOLOGI USHUL FIQIH

Penulis: Iffatin Nur
Tata Letak & Desain Sampul: Kukuh PLMG

Cetakan I, 2013

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Diterbitkan oleh:

Penerbit **Teras**
Perum Polri Gowok Blok D 3 No. 200
Depok Sleman Yogyakarta
e-Mail: elsaqok@yahoo.co.id
Telp. 081 802 715 955

Percetakan:

SUKSES Offset
Telp. 0274-486598

KATA PENGANTAR

Dalam konstalasi pemikiran keagamaan, telah terjadi konsensus bahwa Islam adalah akidah dan syari'ah (hukum Islam). Yang disebut terakhir mengambil porsi yang sangat besar dalam seluruh aspek kehidupan umat Islam, baik dalam aspek individual, sosial, perdata maupun pidana. Untuk memahami hukum Islam secara profesional proporsional, minimal harus melalui tiga aspek, pertama aspek ontologis, kedua aspek epistemologis dan ketiga aspek axiologis. Ushul fiqih, merupakan aspek epistemologis yang mengelaborasi sumber dan metode atau cara dan langkah para mujtahid dalam melakukan ijtihad (istimbath) hukum, baik ijtihad insya'i (ijtihad dalam melahirkan klausul hukum) atau ijtihad Tathbiqi (ijtihad dalam menerapkan klausul hukum tadi terhadap subjek hukum (mukallaf) dengan latar belakang psikologis, sosial dan budaya yang berbeda.

Oleh karenanya Ushul fiqih merupakan materi esensial dalam pengetahuan agama Islam, yang harus disampaikan oleh setiap lembaga pendidikan keagamaan (baca: Islam), baik di madrasah Tsanawiyah, Aliyah dan jenjang pendidikan tinggi agama Islam (IAIN, STAIN maupun PTAIS). Pada perguruan tinggi Islam materi ini disajikan dengan lebih spesifik disemua

fakultas, jurusan dan program studi dengan memahami ushul fiqih dalam kadar yang berbeda.

Literatur-literatur ushul fiqih yang valid, dalam standar perguruan tinggi, mayoritas berbahasa arab sehingga tidak semua mahasiswa bisa memahaminya karena kualitas penguasaan mahasiswa terhadap bahasa arab masih sangat terbatas terutama di lingkungan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Tulungagung. Untuk menghindari dan mengeliminir distorsi dan diviasi pemahaman mahasiswa, maka dosen pengampu mata kuliah menyusun buku Terminologi Ushul Fiqh dalam bahasa Indonesia dengan harapan dapat memberikan kesempatan bagi mahasiswa untuk mempelajari dan memahaminya.

Dalam lintasan sejarah telah melembaga beberapa mazhab ushul fiqih, beberapa sumber mengatakan ada dua puluh empat. Minimal ada enam mazhab besar yang dielaborasi yakni; mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali, Syi'i (Imamiah) dan dhahiri. Beberapa literatur telah mengelaborasi dan mengkomparasikannya, sehingga bisa ditarik benang merah dan titik temu esensi dan substansi ushul fiqihnya, juga memperjelas perbedaan berikut argumentasinya.

Lebih lanjut, mahasiswa diharapkan mampu memahami terhadap berbagai sumber dan metodologi penetapan hukum Islam, sebagai pondasi dan pra syarat untuk mempelajari fiqih dan perbandingan mazhab fiqih, ushul fiqih perbandingan dan fiqih kontemporer. Buku ini mencoba melakukan mapping (memetakan) metodologi istimbath hukum berbagai aliran-aliran atau madzhab-mazhab ushul fiqih yang eksis dalam konstalasi pemikiran hukum Islam secara alphabetis.

Sebagaimana karya ilmiah lain, tulisan yang dirancang oleh Iffatin Nur sebagai buku ajar (daras) bagi mahasiswa Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Tulungagung dan per-

guruan tinggi Islam lainnya, tentu saja tidak terbebas dari reduksi dan simplifikasi. Oleh karenanya, kritik konstruktif dan ide-ide baru dari para pembaca sangat diharapkan demi proses penyempurnaan buku ini.

Akhirnya, penulis hanya mampu beristighfar, Astaghfir pada yang di atas tahta arsy yang membuatku rikuh remuk dalam sejuta ayat-Nya. Yang membawaku menelusuri lorong waktu melintasi kilas jagad langit, samudra, bumi dan Matahari menuju perpindahan massal tonggak sejarah kemudian membawaku pada kalimat agung-Nya "kun" untuk menginspirasi dalam penyusunan karya ilmiah ini.

Jombang, 30 Agustus 2012

Penulis

Dr. Iffatin Nur, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR DAFTAR ISI

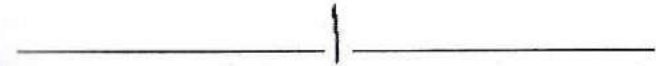
BAGIAN SATU HAMZAH	1
A. Ittibâ' (الاتباع).....	2
B. Istidlâl (الاستدلال).....	3
C. Istihsân (الاستحسان).....	4
D. Istish-hâb (الاستصحاب).....	19
E. Istitsnâ' (الاستثناء).....	23
F. Istifshâl (الاستفصال).....	25
G. Isytiqâq (الاشتقاق).....	26
H. 'Âhâd (الاحاد).....	27
I. Isyâratu-n Nash (إشارة النص).....	30
J. 'Ashl (الأصل).....	30
K. 'Ushûl Fiqh (أصول الفقه).....	32
L. 'Ijmâ' (الإجماع).....	41
M. 'Ighmâ (الإغماء).....	54
N. 'Amr (الأمر).....	55
O. Ahliyyah (الأهلية).....	66
BAGIAN DUA BA'	71
A. Bâthil.....	72
B. Bâ' (ب).....	72

C. Ba'da (بعد)	74
D. Bal (بل)	75
E. Bayân (البيان)	77
BAGIAN DUA TA'	81
A. Tarjih (الترجيح)	82
B. Ta'ârudl 'Adillah (تعارض الأدلة)	83
C. Ta'khîru-l Bayân (تأخير البيان)	89
D. Ta'wîl (تاويل)	92
E. Takhshûsh (التخصيص)	95
F. Tarâduf (الترادف)	103
G. Ta'ridl (التعريض)	103
H. Ta'lîl Nushûsh (تعليل النصوص)	104
I. Taklîf (التكليف)	107
BAGIAN TIGA JIM	111
A. Jahl (جهل)	112
B. Junûn (الجنون)	113
BAGIAN EMPAT HA'	115
A. Hurûf Ma'ânî (حروف المعاني)	116
B. Harâm (الحرام)	118
C. Hukm (الحكم)	121
D. Haqîqah (الحقيقة)	127
E. Al-Hâkim (الحاكم)	130
BAGIAN LIMA KHA'	133
A. Khâsh (الخاص)	134
B. Khithâb (خطاب)	138
C. Khithâbu-l Muwâjahah (خطاب المواجهة)	139
D. Khithâb Mukhassash li-Rasûl (الخطاب المختص بالرسول)	141

E. Khatha' (الخطأ)	143
F. Khafiyy (الخفي)	144
BAGIAN ENAM DAL	149
A. Dalîl (الدليل)	150
B. Dalâlah (الدلالة)	151
C. Dalâlatu-l Iqtidâ (دلالة الاقتضاء)	154
D. Dalâlatu-n Nash (دلالة النص)	157
BAGIAN TUJUH DZALL	161
A. Dzimmah (الذمة)	162
B. Dzarâ'î (الذرائع)	162
BAGIAN DELAPAN RA'	165
A. Rukhshah (الرخصة)	166
B. Riqq (الرق)	167
BAGIAN SEMBILAN ZAY	169
A. Ziyâdah 'ala-n Nash (الزيادة على النص)	170
BAGIAN SEPULUH SIN	173
A. Sabab (السبب)	174
B. Sunnah (السنة)	177
BAGIAN SEBELAS SYIN	181
A. Syar'u man Qablanâ (شرع من قبلنا)	182
B. Syakk (الشك)	184
C. Syarth (الشرط)	185
D. Syarth Syar'î (الشرط الشرعي)	187

BAGIAN DUA BELAS SHAD	191
A. Shahîh (الصحيح)	192
B. Sharîh (الصريح)	194
C. Shaghîr (الصغير)	196
DAFTAR PUSTAKA	199

Hamzah



A. Ittibâ' (الاتباع)

Secara bahasa, *ittibâ* dari kata *tabi'a* yang berarti mengikuti jejak, mencontoh atau meneladai seseorang.¹

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, '*ittibâ* diartikan sebagai سلوك التابع طريق المتبوع وأخذ الحكم من الدليل بالطريق التي أخذ بها متبوعه

Mengikuti jalan orang lain dan mengambil hukum dari dalîl berdasarkan cara pengambilan orang yang diikuti. Atau bahwa '*ittibâ*' adalah mengikuti pendapat seseorang atas dasar kebenaran dalîl yang mendukung pendapat orang yang diikuti.

'*Ittibâ*' berbeda dengan *taqlîd*, sebagai perbuatan mengikuti perkataan atau pendapat orang lain tanpa mengetahui asal usul dan dalîl dari perkataan yang dimaksud.

'*Ittibâ*' diperintahkan syariat seperti melalui perintah Allah swt dalam firman-Nya: *Bertanyalah kepada orang-orang yang berpengetahuan jika kamu tidak mengetahui.* (Q.S. an-Nahl [16]: 43). *Ikutilah keterangan yang diturunkan kepadamu dari Tuhan Pemeliharamu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain Dia.* (Q.S. al-'A'râf [7]: 3)

Adapun *taqlîd*, ia adalah perbuatan yang banyak mendapat kecaman al-Qur'an, di antaranya adalah melalui firman Allah swt: *Mereka (yakni Ahl al-Kitâb) menjadikan para ahabâr (para pemuka agama Yahudi), dan rahib-rahib (pemuka-pemuka agama Nasrani) mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah,* (Q.S. at-Taubah [9]: 31). Maka adalah wajib hukumnya mengikuti pendapat yang berasaskan dalîl dan tunduk kepada dalîl itu, bukan kepada orang yang mengemukakan pendapat, karena *taqlîd* adalah perbuatan yang dilarang dalam syariat.²

¹ Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajîz*, h. 71

² Wahbah az-Zuhaili, *Ushûlu-l Fiqh al-Islâmî*, cet. I, Vol 2 (Dâru-l Fikr Damaskus 1986), h. 1121.

B. Istidlâl (الاستدلال)

Adanya perselisihan di kalangan para pakar Ilmu Fiqh dari pelbagai madzab menyangkut kedudukan dan kejujuran sebagian besar dalîl-dalîl hukum syar'î; disebabkan oleh perbedaan methodologi dan sistematika ijtihâd. Sumber-sumber atau dalîl-dalîl hukum tersebut tercakup dalam peristilahan *istidlâl* atau yang berkaitan dengan *istidlâl*.³

Istidlâl dalam pengertian kebahasaan berarti proses pencarian dalîl yang dapat mengantar kepada sesuatu yang menjadi tujuan, baik melalui jalan yang *qath'i* atau *dzannî*. Sementara para pakar Ilmu Kalam membedakan antara dalîl atau yang bersifat *qat'i* dan yang bersifat *dzannî*. Apa yang dapat mengantarkan kepada maksud melalui methodode yang bersifat *qathi'i* didefinisikan sebagai *dalîl*; sedang yang melalui methodode yang bersifat *dzannî* didefinisikan sebagai *amârah*.⁴

Dalam terminologi Ushûl Fiqh diartikan sebagai dalîl yang bukan berupa *Nash* atau '*Ijmâ*' atau *Qiyâs*.⁵ Dalîl-dalîl tersebut terdiri dari beberapa macam, di antaranya adalah:

Pertama: Kelaziman (*talâzum*) antara dua hukum tanpa '*illah* tertentu, sebab jika tidak maka ia disebut *qiyâs*. Seperti contoh berikut: Amalan wudhu adalah ibadah, dan setiap amal ibadah

³ *Ibid.*, h. 723.

⁴ Syamsuddin, Muhammad bin 'Utsmân bin 'Alî al-Mâridînî as-Syâhî. *al-Anjum az-Zâhirât fî Hilli Alfâ dzi-l Waraqât*. Maktabah Misykât al-Islamiyyah, h. 6.

⁵ Abû 'Alî, Ahmad bin Muhammad bin Ishâq, wafat 344H. '*Ushûl as-Syâfi'iyya ma'a 'Umdatil-Hawâsyi* (India: Delhi, 1303 H.), h. 114; Muhammad bin 'Alî bin Muhammad as-Syaukânî, wafat tahun 1250H. *Irsyâdu-l Fuhûl 'alâ 'Ulûm al-Fiqh al-Islâmî*. Maktabat Shubaih 1349 H. h. 207; Al-'Âmidî, Saifuddin. *Al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*. Mathb a'ah Shubaih 1347H, Vol.3 h. 118; Adhudu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari-l Muntahâ (Ibnu-l Hâjib) ma'a Hawâsyi at-Taftazânî, as-Sayyid Syarîf al-Jurjânî dan Syaikh Husain al-Harâzî*, Vol 2 (Bulâq: Mathba'ah Amîriyyah, t.th), h. 280.

membutuhkan niat. Maka konsekuensinya adalah bahwa wudhu membutuhkan niat.

C. *Istihsân* (الاستحسان)

Para pakar Ushûl Fiqh Madzhab Hanafi sangat populer dengan methodologi pengambilan hukum melalui *'Istihsân*. Para penelaah kitab-kitab Ushûl Fiqh dan Fiqh Hanafi akan seringkali dihadapkan pada redaksi seperti: Hukum menyangkut persoalan ini secara Qiyâs adalah atau Hukum menyangkut persoalan ini secara *'Istihsân* adalah dan seterusnya. Mazhab Hanafi mendudukan *'Istihsân* sebagai sebagai sumber hukum Syar'î pada urutan kelima; karena ia dianggap sebagai salah satu bentuk Qiyâs; yakni *qiyâs khafî*, berhadapan dengan *qiyâs jalî*.⁶

Istihsân telah menjadi perdebatan besar di kalangan para pakar Ushûl Fiqh. Madzhab Maliki dan Hambali sepakat mendudukkannya sebagai salah satu sumber hukum syari'î. Dalam konteks ini, Imam Mâlik mengatakan, "*'Istihsân* itu sepersepuluh agama."⁷

Imâm Syafi'î tidak menganggap *'Istihsân* sebagai sumber atau methodologi pengambilan hukum dan mengatakan – melalui ungkapan sangat populer yang dinukil dalam banyak kitab Ushûl – "Siapa yang memberlakukan *'Istihsân* maka sesungguhnya ia telah mendatangkan syariat baru."

Perselisihan pendapat itu kembali kepada pemahamam masing-masing terhadap makna *'Istihsân*.

Definisi:

'Istihsân menurut bahasa berarti menganggap baik terhadap sesuatu. Perselisihan pendapat di kalangan para pakar

⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Ushûlu-l Fiqh al-Islâmî*, h. 735

⁷ Abû Ishâq, as-Syâthibî. *al-'I'tishâm*, Vol 2 (Saudi Arabia: Maktabatu-r Riyâdl al-Ḥadîtsah, Riyâdl, t.th), h. 138.

Ushûl Fiqh tentu saja tidak menyangkut penggunaan terminologi *'Istihsân* secara bahasa; sebab lafal tersebut memang didapati dalam al-Qur'an, Sunnah dan peristilahan para mujtahid. Tidak terkecuali Imam Syafi'î sendiri mengatakan: «أستحسن في المتعة» (atau: Berlakulah yang terbaik dalam memberi *mut'ah*; yakni pemberian secara sukarela bagi wanita yang dicerai, yaitu senilai tiga puluh dirham).⁸

Jadi obyek selisih pendapat di kalangan para pakar Ushûl Fiqh adalah menyangkut makna dan hakikat *'Istihsân*.

'Istihsân (الاستحسان) dipergunakan untuk memaknai apa yang disenangi orang, baik berupa materi atau hal-hal yang bersifat maknawi; meskipun bagi orang lain tidak. Termasuk dalam hal ini apa yang dianggap baik oleh seorang ahli fiqih atau mujtahid berdasarkan pertimbangan logika akal.⁹ Tidak terdapat beda pendapat di kalangan para pakar menyangkut tidak dibolehkannya *'istihsân* dalam pengertian demikian, bertolak dari kesepakatan mereka tentang haramnya berpendapat dalam agama menurut hawa nafsu.

Makna dan Hakikat *'Istihsân*

Al-Karkhî mendefinisikan bahwa *'Istihsân* adalah:

أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي المدول عن الأول.

⁸ Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatul Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl*. (Damaskus: Mathba'ah al-Bâbî al-Halabi, 1354 H/1936), h. 140; Abû Bakr, Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl as-Sarkhasî, wafat 490H. *'Ushûl as-Sarkhasî*, Vol 3 (Beirut: Dâru-l Ma'rifah, t.th), h. 200. Al-Bunnânî. *Hâsyiyah 'alâ Syarh al-Jalî al-Mahallî 'alâ Jam'î-l Jawâmi' li-l Imâm as-Subkî*. Mathba'ah al-Anriyyah, Cet II, Vol.2 (Mesir: Bûlâq, t.th), h. 388.

⁹ al-Uhazali, *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Ushul*. Mathba'ah Musthafâ al-Muhammad. 1356 H, vol.1, h. 138.

Pengubahan atau penyimpangan penetapan dan penerapan hukum yang telah ditetapkan kepada ketentuan yang lain pada suatu masalah karena terdapatnya alasan kuat yang menghendaki perubahan tersebut.¹⁰ Pakar lain mendefinisikan 'Istihsân dengan: أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه

Meninggalkan ketentuan hukum suatu *qiyas* kepada ketentuan *qiyas* lain yang lebih kuat. Atau dengan redaksi lain: أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه. Membatasi implikasi makna sebuah *qiyâs* dengan dalil yang lebih kuat dari *qiyâs* itu sendiri.¹¹ Imâm Malik mengatakan bahwa Istihsân adalah:

العمل بأقوى الدليلين أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي

Menerapkan hukum berdasarkan salah satu dari dua dalil yang paling kuat, atau menerapkan masalah yang bersifat *juz'î* berhadapan dengan dalil *kullî*.

Syâtibi mengatakan: "Definisi-definisi tersebut di atas saling mendekati. Jika demikian itu makna 'Istihsân menurut Abû Hanifah dan Malik, maka hal itu sama sekali tidak keluar dari dalil; karena dalil-dalil syar'î saling mengikat, saling memberi kekhususan; tidak terkecuali dalil-dalil al-Qur'an bersama dalil-dalil Sunnah."¹²

¹⁰ 'Alâuddîn, 'Abdul 'Azîz bin Ahmad al-Bukhârî wafat tahun 730 H. *Kasyfu-l Asrâr Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*. Maktab as-Shanâyi' 1307 H vol. 2/1123.

¹¹ 'Alâuddîn, 'Abdul 'Azîz bin Ahmad al-Bukhârî wafat tahun 730 H. *Kasyfu-l Asrâr Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*. Maktab as-Shanâyi' 1307 H vol. 2/1123; Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari-l Muntahâ (Ibnu-l Hâjib) ma'a Hawâsyi at-Taftazânî, as-Sayyid Syarîf al-Jurjânî dan Syaikh Hasan al-Harawî*. Mathba'ah Amîriyyah, Bulâq, t.th. Vol 2 h. 228; Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatu-l Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl* (Damaskus: Mathba'ah al-Bâbî al-Halabi, 1354 H/1936), h. 139.

¹² Abû Ishâq, as-Syâthibî. *al-'Tishâm*, vol. 2 (Saudi Arabia: Maktabat ar-Riyâd al-Hadîtsah, Riyâd, t.th), h. 139; *Al-Muwâfaqât fi 'Ushuli-s Syar'î'ah*. Mathba'ah al-Maktaba at-Tijâriyya, Mesir, t.th, vol 4 h. 206-208.

Dari beberapa definisi; didapati adanya dua intisari pokok berkenaan dengan 'Istihsân:

Pertama: Men-tarjih-kan *qiyâs khafi* atas *qiyâs jalî* berdasarkan dalil. *Kedua*: Mengecualikan masalah yang bersifat *juz'î* dari hukum asal yang bersifat *kullî* atau dari kaidah universal berdasarkan pada dalil spesifik yang menuntut pengecualian itu.

Walsahil, seperti dikemukakan banyak pakar bahwa tidak terdapat perbedaan pendapat yang bersifat substantif di kalangan pakar Ushûl Fiqh menyangkut makna 'Istihsân melainkan hanya bersifat verbal (*lafdzi*); seperti dikemukakan oleh Ibnu-l Hâjib, Âmidî, Ibnu-s Subkî, Isnawî dan Syaukanî. Demikian kata mereka: "Yang benar adalah bahwa tidak terwujud perselisihan menyangkut 'Istihsân. Apa yang mereka katakan sebagai perselisihan pendapat itu pada kenyataannya berkenaan dengan penilaian apakah 'Âdah atau *Maslahah* itu baik untuk membatasi cakupan dalil 'Âmm atau tidak."¹³

Pembagian 'Istihsân

Memperhatikan dalil yang menetapkan, 'Istihsân dibagi kepada beberapa macam.

a. 'Istihsân Dengan Nash (الاستحسان بالنص)

Yang dimaksud dengan 'Istihsân jenis ini ialah penyimpangan suatu ketentuan hukum dalam suatu masalah dari nash

¹³ Al-'Âmidî, Saifuddîn. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*. Mathba'ah Buhâirih 1347 H, Vol.3 h. 137, Al-Bunnânî. *Hâsiyyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Muhallî 'alâ Jum'î-l Jawâmi' li-l Imâm as-Subkî*. Mathba'ah al-Amîriyyah, Bulâq, Mesir, t.th. Cet II Vol 3 h. 171, Syaukanî, Muhammad bin 'Alî bin Muhammad, wafat th 1250 H, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ tahqîqi 'Ilmi-l 'Ushûl*. Mathba'ah al-Buhâirih 1349 H, h. 211, al-Anshârî: *Ghâyatu-l Wushûl Syarh al-Ishârî* h. 139, Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol. 2 h. 208.

yang mengandung hukum yang berbeda dengan hukum kullî yang ditetapkan berdasarkan dalîl 'âmm.¹⁴

'Istihsân jenis ini, sering ditemui dalam beberapa masalah yang bersumber dari nash yang sudah pasti berlawanan dengan ketentuan hukum yang umum atau kaidah yang sudah berlaku. Contoh yang sering dirujuk untuk 'Istihsân jenis ini ialah, tentang jual beli saham. Dalam jual beli saham untuk kegiatannya adalah barang atau benda yang dijual-belikan itu sebetulnya belum ada, tetapi harganya sudah ditetapkan dan dibayar lebih dahulu sesuai dengan perjanjian antara pihak pemesan (pembeli) dengan penjual (pembuat barang). Jual-beli seperti ini sering juga disebut dengan istilah "ba'i al-ma'dum". Jika dilihat dari ketentuan jual-beli tidak memenuhi persyaratan, karena salah satu syarat sahnya jual-beli itu ialah benda yang dipesan (diperjual-belikan itu) harus ada. Karena dalam satu Hadits ada larangan jual-beli benda atau barang yang sebetulnya wujudnya belum ada.¹⁵ Akan tetapi, larangan tersebut dikecualikan berdasarkan 'Istihsân, karena ada nash khusus yang membolehkannya. Diriwayatkan bahwa ketika Nabi datang ke Madinah, beliau melihat penduduk Madinah biasa melakukan jual-beli buah-buahan yang belum jelas wujudnya, satu tahun sampai dua tahun. Melihat jual-beli seperti ini Nabi mengatakan "barang siapa yang melakukan jual-beli seperti ini lakukanlah dengan ketentuan yang sudah diketahui dan masa yang sudah

¹⁴ Al-Ghâzâlî, Abû Hâmid, Zainuddin Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad at-Tûsî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl*, Mathba'atu Musthafâ Muhammad, 1356 H vol. h. 139. Abû Bakr, Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl as-Sarkhasî, wafat 490, H. 'Ushûl as-Sarkhasî, vol. 2 (Beirut: Dâru-l Ma'rifah, t.th), h. 203-205.

¹⁵ Muhammad al-Said Ali Abdul-Rabuh. *Buhus fi Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'inda al-Usuliyin*. Mesir; Matba' al-Sa'adah, 1980, halaman 68-77.

diketahui pula."¹⁶ Abdul Karim Zaidan¹⁷ menjelaskan bahwa 'Istihsân dengan nash ini ialah adanya nash khusus dari Syari' terhadap sesuatu masalah yang menghendaki penetapan hukumnya tersendiri berlawanan dengan hukum yang sudah pasti dan jelas yang seharusnya tercakup didalamnya. Maka nash yang dikecualikan dari ketetapan hukum yang sudah pasti yang berlaku umum itu merupakan ketetapan yang berlaku tersendiri, seperti jual-beli *Salam*.

b. 'Istihsân Dengan 'Ijmâ' (الاستحسان بالإجماع)

Yang dimaksud dengan 'Istihsân jenis ini ialah meninggalkan keharusan menggunakan *qiyas* pada suatu persoalan karena ada *ijma'*. Hal ini terjadi karena adanya fatwa mujtahid atas suatu peristiwa yang berlawanan dengan pokok atau kaidah umum yang telah ditetapkan, atau para mujtahid bersikap diam dan tidak menolak apa yang dilakukan oleh manusia (masyarakat), yang sebetulnya berlawanan dengan dasar-dasar pokok yang telah ditetapkan.¹⁸ Sebagai contoh 'Istihsân jenis ini ialah pesanan seseorang kepada orang lain untuk dibuatkan sesuatu barang. Transaksi seperti ini disebut dengan "aqd al-istisna'". Transaksi seperti ini ialah seseorang meminta kepada seseorang tukang untuk dibuat sesuatu barang tertentu, dengan syarat-syarat tertentu - yang sebetulnya tidak boleh dilakukan, karena ketika berlangsungnya transaksi tersebut, barang pesanan itu belum ada wujudnya (*ma'dum*), sementara transaksi atas barang yang belum ada wujudnya tidak dibolehkan. Akan tetapi, berdasarkan 'Istihsân, transaksi (akad) seperti ini dibolehkan meskipun

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Cet. VI (Baghdad: al-Har al-Arabiyah Littiba'ah, 1977), h. 233.

¹⁸ *Ushûl as-Sarkhasî*. Dâru-l Ma'rifah, Beirut tanpa tahun vol.2 h.

berlawanan dengan ketentuan *qiyas*, karena hal seperti ini dalam praktik (muamalah) masyarakat telah berjalan tanpa ada penolakannya dari ahli Ijtihad (mujtahid).

c. 'Istihsân Darurat dan Hajat (الاستحسان بالضرورة)

Yang dimaksud dengan 'Istihsân jenis ini ialah seorang mujtahid meninggalkan keharusan pemberlakuan *qiyas* atas sesuatu masalah karena berhadapan dengan kondisi darurat, dan mujtahid berpegang kepada ketentuan yang mengharuskan untuk memenuhi hajat atau menolak terjadinya kemudarat-an.¹⁹ Dengan kata lain, karena adanya persoalan yang bersifat darurat dan menjadi hajat orang banyak, maka penetapan yang semestinya didasarkan pada *qiyas* terpaksa ditinggalkan. Sebagai contoh, air sumber atau kolam yang terkena najis. Berdasarkan kaidah umum bahwa sumur atau kolam yang terkena najis itu tidak boleh digunakan. Akan tetapi, karena kondisi darurat yang menghendaknya dan air itu sangat dibutuhkan, maka dalam kondisi seperti ini dibolehkan, meskipun berlawanan dengan kaidah umum atau adanya dalil yang melarangnya. Menurut kalangan Mazhab Hanafi²⁰ untuk menghilangkan najis itu cukup dengan memasukkan beberapa galon air ke dalam kolam atau sumur tersebut - karena kondisi darurat yang dihadapi - agar orang tidak menemukan kesulitan untuk memenuhi kebutuhan terhadap air.

d. 'Istihsân Dengan 'Urf dan Adat (الاستحسان بالعادة أو العرف)

Yang dimaksud dengan 'Istihsân jenis ini ialah penyimpangan atau pemalingan penetapan hukum yang berlainan (ber-

¹⁹ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqh al-Islâmî* vol 2 h. 745

²⁰ Nasrun Harun. *Ushul Fiqih I*, Cet. I (Jakarta: Logos, 1996), h. 107-108.

lawanan) dengan ketentuan *qiyas*, karena adanya 'urf yang sudah biasa dipraktikkan dan sudah dikenal dalam kehidupan masyarakat.²¹ 'Istihsân jenis ini sangat banyak digunakan dalam berbagai tasaruf masyarakat yang menyalahi ketentuan *qiyas* atau kaidah umum yang berlaku. Sebagai contoh dapat dikemukakan ialah menyewa wanita untuk menyusukan bayi dengan menjamin kebutuhan makan-minum dan pakaiannya. Menurut Imam Abu Hanifah,²² menyewa atau mengupah wanita untuk menyusukan bayi dengan upah yang sudah diketahui adalah boleh berdasarkan kesepakatan - dan membolehkan pemenuhan kebutuhan makan minum dan pakaian tersebut, menurut 'Istihsân pandangan Abu Hanifah.

e. 'Istihsân Dengan Qiyas Khafi (الاستحسان بالقياس الخفي)

Yang dimaksud dengan 'Istihsân jenis ini ialah memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum *qiyas* yang jelas kepada ketentuan hukum *qiyas* yang samar-samar dan tidak jelas, tetapi keberadaannya lebih kuat dan lebih tepat untuk diamalkan.²³ Berbagai contoh ialah tentang aurat wanita. Sesungguhnya aurat wanita itu ialah mulai dari ujung kepala sampai kepada kedua ujung kakinya, kemudian dibolehkan bagian tubuhnya sekedar dibutuhkan; seperti melihat kebaikannya. Hal seperti ini terdapat perlawanan antara dua *qiyas*: yang pertama ditetapkan berdasarkan kaidah yang jelas tentang keadaan wanita melihatnya bisa menimbulkan *fitnah*; dan yang kedua adanya suatu keadaan yang menimbulkan *masyaqqah* (keadaan yang mendesak) dalam beberapa keadaan seperti pengobatan ketika tidak ada

²¹ Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh. *Buhus Fi al Adillah al-Mukhtalaf Fih 'Inda al-Ushuliyyin* (Mesir: Matba' al-Sa'adah, 1980), h. 72.

²² *Ibid.*, h. 73.

²³ *Ibid.*, h. 74.

wanita yang khusus untuk itu, maka digunakan 'illat (alasan) yang membawa kepada kemudharatan pada bagian ini. Berdasarkan pandangan yang berkembang dalam mazhab Hanafi, bahwa kasus yang disebut terakhir ini menunjukkan justru lebih penting - meskipun keadaannya samar-samar dan beralwanaan dengan *qiyas zahir*, tetapi 'illatnya lebih kuat dan lebih besar pengaruhnya - karena kebutuhan yang tidak bisa dielakkan.

Kehujjahan 'Istihsân

Memperhatikan kehujjahan 'Istihsân dan menggunakannya sebagai dalil dalam istinbat hukum, memang menimbulkan perdebatan dikalangan Ulama mazhab. Imam Abu Hanifah sebagai seorang Ulama yang menampilkan 'Istihsân sebagai salah satu dalil dalam istinbat hukum, tak pelak lagi mendapat serangan dan kritik yang hebat dari lawan-lawannya yang menolak 'Istihsân.²⁴

Dalam praktiknya, penggunaan 'Istihsân sebagai dalil hukum memang menimbulkan perdebatan pendapat antara kelompok yang menerima dan menolak. Uraian berikut ini akan menampilkan kelompok yang menerima 'Istihsân sebagai dalil hukum dan kelompok yang menolaknya serta alasan mereka masing-masing.

a. Kelompok Yang Menerima 'Istihsân Sebagai Dalil Hukum

Dari sejumlah literatur menyebutkan bahwa kelompok yang berhujjah dan menggunakan 'Istihsân sebagai dalil hukum, sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf²⁵ ialah terdiri

²⁴ Lihat dalam Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jilid I, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1973, h. 161.

²⁵ Lihat Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nassa Fih*, Cet. 111 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 77.

dan mazhab Hanafi, mazhab Maliki dan mazhab Hambali (Hanabilah). Kelompok ini mengatakan:

Sesungguhnya ('Istihsân) itu adalah salah satu dalil hukum syara', dan 'Istihsân dipergunakan untuk menetapkan berbagai hukum ketika berlawanan dengan qiyas atau kaidah nash umum yang berlaku.

Muhammad Abu Zahrah²⁶ menyebutkan bahwa bagi mazhab Hanafi dan mazhab Maliki penggunaan 'Istihsân tidaklah keluar dari nash syara' dan Imam Abu Hanifah sendiri mengatakan bahwa 'Istihsân merupakan bagian dari dalil syara' selain dan nash yang tertulis. Dan Zaky al-Din Sya'ban²⁷ menyebutkan pula bahwa 'Istihsân merupakan salah satu dasar *istinbat* dalam mazhab Hanafi dan mazhab Maliki. Adapun yang menjadi alasan bagi kelompok ini bahwa 'Istihsân sebagai salah satu dalil hukum syara' dan merupakan hujjah dalam 'Istihsân hukum adalah sebagai berikut:

1. Penggunaan 'Istihsân sebagai hujjah adalah karena berdasar penelitian terhadap berbagai kasus dan penetapan hukumnya, ternyata berlawanan dengan ketentuan *qiyas* atau ketentuan kaidah umum, dimana kadang-kadang dalam penerapannya terhadap sebagian kasus tersebut justru bisa menghilangkan kemaslahatan yang dikehendaki oleh manusia, karena kemaslahatan itu merupakan peristiwa khusus. Oleh karena itu, adalah sangat tepat jika membuka jalan bagi seorang mujtahid untuk memalingkan suatu kasus yang seharusnya berdasarkan *qiyas* atau ketentuan *kully* kepada ketentuan hukum yang lain agar dapat merealisasikan

²⁶ Lihat Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1968), h. 268.

²⁷ Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Islami* (Mesir: Matba' Dar al-Ta'lif, 1968), h. 166.

masalahat dan menolak mafsadat.²⁸ Pemalingan ketentuan hukum berdasarkan 'Istihsân ini maksudnya tidak lain adalah untuk menolak kerusakan dan mencari kemaslahatan.

2. Kelompok ini menggunakan dalil-dalil al-Qur'an dalam mempertahankan 'Istihsân sebagai hujjah. Diantaranya ialah:

dan ikutilah dengan sebaik-baiknya apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. (QS. az-Zumar: 55).

...Allah menginginkan kemudahan bagimu dan tidak menginginkan kesulitan bagimu. (QS. al-Bagarah:185).

Dalam ayat yang pertama di atas diperintahkan mengikuti dan melaksanakan yang terbaik. Kemudian pada ayat kedua bahwa Allah menghendaki kemudahan dan bukan kesulitan bagi manusia - yang kesemuanya itu akan mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bagi manusia. Menurut al-Sarakhsi, ayat-ayat di atas bagi mazhab Hanbali merupakan dasar bolehnya menggunakan 'Istihsân dalam istinbat hukum.

3. Menggunakan dalil Sunnah sebagai berikut:

Apa saja yang dipandang baik oleh umat Islam adalah juga baik di sisi Allah.

Dari beberapa alasan di atas baik mazhab Hanafi maupun mazhab Maliki, menyatakan bahwa 'Istihsân merupakan hujjah dalam menetapkan hukum. Bahkan di kalangan mazhab Maliki menambahkan sejumlah alasan bahwa Allah menetapkan hukum, justru memberikan kemudahan bagi manusia. Mazhab Maliki menggunakan kaidah-kaidah:²⁹

²⁸ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nassu Fih*, Cet. 111 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972).

²⁹ *Ibid.*

Keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang. Menolak kerusakan dan meraih kemaslahatan.

Bahkan seperti dijelaskan oleh Abu Zahrah,³⁰ 'Istihsân bagi mazhab Maliki adalah merupakan sembilan persepuluh ilmu dan inti 'Istihsân bagi mazhab Maliki adalah kemaslahatan.

- b. Kelompok Yang Menolak 'Istihsân Sebagai Dalil Hukum
Tokoh yang sangat populer menentang 'Istihsân sebagai hujjah dan dalil dalam istinbat hukum dalam Imam Syafi'i. Sebagaimana dijelaskan oleh Zaky al-Din Sya'ban,³¹ penolakan Syafi'i ini tercermin dalam pernyataan beliau yaitu: "(barang siapa yang menggunakan - melakukan -, maka sesungguhnya dia telah membuat hukum). Bahkan Imam Syafi'i,³² dalam kitabnya al-Risalah, menyatakan dengan tegas:

Tidak seorang pun berhak selain Rasulullah menetapkan sesuatu hukum tanpa alasan (dalil) dan tidak seorang pun pantas menetapkan berdasarkan apa yang dianggap baik. Sesungguhnya menetapkan hukum dengan 'Istihsân adalah membuat ketentuan baru yang tidak mempedomani ketentuan yang telah digariskan sebelumnya.

Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa segala sesuatu harus mengacu kepada nash al-Qur'an dan Sunnah, bukan dengan 'Istihsân. Adapun alasan-alasan Imam Syafi'i menolak 'Istihsân sebagai hujjah, sebagai dijelaskan oleh Abu Zahrah³³ adalah sebagai berikut:

1. Imam Syafi'i mengatakan bahwa sesungguhnya syari'at berdasarkan nash -al-Qur'an dan Sunnah- dan *qiyas*, bukan

³⁰ Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 272.

³¹ Zaky al-Din Sya'ban, *Ushul al-Islami*, h. 167.

³² Imam Syafi'i. *Al-Risalah* (Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940/1358 H), h. 25.

³³ Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*, h. 270.

berdasarkan *'Istihsân*. Jika penetapan hukum keluar dari nash dan *qiyas*, maka berlawanan dengan Firman Allah. Syafi'i menggunakan dalil nash yaitu QS. al-Qiyamah: 36. Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban).

Oleh karena itu, tegas Syafi'i *'Istihsân* yang tidak sejalan dengan *qiyas* dan tidak berpedoman pada nash adalah berlawanan dengan ayat di atas.

- Menurut Imam Syafi'i, banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk mentaati Allah dan Rasul-Nya dan melarang mengikuti hawa nafsu, memerintahkan agar mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya jika terjadi perselisihan. Misalnya Allah berfirman dalam QS. An-Nisa': 59. Maka jika kamu berselisih dalam satu masalah, maka kembalikan masalah itu kepada Allah dan Rasul.

Dalam pandangan Syafi'i, bahwa *'Istihsân* bukanlah berdasarkan al-Kitab dan al-Sunnah dan tidak kembali kepada keduanya. Oleh karena itu, tidak dapat diterima adanya dalil lain kecuali al-Qur'an dan Sunnah.³⁴

- Selanjutnya Syafi'i beralasan bahwa Nabi saw. tidak pernah menetapkan hukum dengan *'Istihsân* dan beliau tidak berbicara menurut hawa nafsunya saja. Jika sekiranya, seseorang boleh menetapkan hukum berdasarkan pemahamannya saja atau menggunakan *'Istihsân*, tentu Rasulullah mengharuskan kita untuk menggunakan *'Istihsân* selain dari nash, karena Rasulullah itu merupakan figur yang harus diteladani oleh kita.³⁵

³⁴ Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh* (Mesir; Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 270-271.

³⁵ *Ibid.*

- Nabi saw. menolak para sahabat menggunakan *'Istihsân* - yaitu ketetapan sahabat yang didasarkan pada apa yang mereka pandang baik. Menurut Syafi'i penolakan Rasulullah itu menyangkut kasus Utsamah sebagai seorang pasukan perang. Utsamah telah membunuh seorang laki-laki yang menjadi musuh yang telah mengucapkan kalimat shahadat. Hal ini terjadi, karena menurut pertimbangan Utsamah meski laki-laki itu telah mengucapkan syahadat tidak dapat dipercaya sebab ia takut oleh ancaman pedang. Akan tetapi, Rasulullah menolak dan mengingkari kebijaksanaan yang diambil berdasarkan *'Istihsân* oleh Utsamah tersebut.³⁶
- Sesungguhnya *'Istihsân* itu tidak pasti dan tidak jelas serta tidak dapat dijadikan ukuran untuk membedakan antara yang hak dengan yang batil - sebagaimana layaknya *qiyas*. Kalau sekiranya setiap hakim atau Mufti dan Mujtahid boleh menetapkan hukum berdasarkan *'Istihsân* yang tidak pasti itu, tentu mereka akan berbuat melampaui batas. Pada hal ini tidak boleh terjadi.³⁷
- Jika Mujtahid dibolehkan menggunakan *'Istihsân* berarti ia tidak lagi berpegang kepada nash, tetapi hanya berhujjah pada akal semata.³⁸
Inilah sejumlah alasan yang ditampilkan oleh Imam Syafi'i dalam rangka penolakannya terhadap penggunaan *'Istihsân* dalam menetapkan hukum.

Sebetulnya bila dicermati secara jeli, alasan-alasan yang dikemukakan Syafi'i di atas dalam rangka penolakannya ter-

36
37
38

hadap kelompok yang menggunakan 'Istihsân - Hanafi, Maliki dan sebagian Hanbali - tidaklah seperti dibayangkan oleh Syafi'i, yaitu berdasarkan hawa nafsu saja, tetapi 'Istihsân yang tetap dilandasi oleh jiwa nash Syari'at.

Seperti terungkap dalam penjelasan Abu Zahrah³⁹ bahwa mazhab Maliki menggunakan 'Istihsân bahwa pijakannya tidak keluar dari nah syrai'at, maka tetap berpijak pada landasan *qiyas*, asar, *ijma'*, *al-'urf* dan *al-darurah*. Dan memang mazhab Hanafi berpendapat bahwa 'Istihsân adalah dalil yang berdiri sendiri selain dari nash. Artinya, bagi mazhab Hanafi 'Istihsân merupakan salah satu dalil hukum syara' dalam menetapkan hukum ketika tidak ditemukan jawabannya dalam nash.

Perdebatan antara Syafi'i sebagai orang yang mengingkari 'Istihsân di satu pihak dengan kelompok yang menggunakan 'Istihsân di pihak lain adalah lebih terkesan pada perdebatan secara teoritis. Secara teoritis Imam Syafi'i - seperti terlihat pada pernyataannya dan beberapa alasan penolakannya di atas - memang mengecam habis-habisan kelompok yang berhujjah dengan 'Istihsân. Akan tetapi, dalam praktiknya, Imam Syafi'i - didasarnya atau tidak - sebetulnya menggunakan 'Istihsân. Ada beberapa bukti bahwa dalam praktiknya Imam Syafi'i menggunakan 'Istihsân. Misalnya menyangkut kasus *Mut'ah* (pemberian suami) bagi istri yang diceraikan oleh suaminya, Syafi'i mengatakan:

Saya menganggap baik (lebih tepat) untuk menetapkan mut'ah pemberian suami - bagi istri yang diceraikan yang tidak punya anak sebesar tiga puluh dirham.

Kemudian contoh lain, karena dengan kasus *syuf'ah*, Syafi'i mengatakan:⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, h. 268.

⁴⁰ *Ibid.*

Saya menganggap baik, jika orang yang memiliki kewenangan Syuf'ah itu diberi waktu selama tiga hari.

Kedua contoh ini, tentu merupakan bukti bahwa dalam praktiknya Imam Syafi'i menggunakan 'Istihsân. Begitu pula, banyak para ahli menyebutkan bahwa pada dasarnya Syafi'i menggunakan 'Istihsân dalam ijtihadnya. Mungkin sekali Syafi'i, seperti dua contoh di atas, tidak mengatakan 'Istihsân, tetapi pada praktiknya adalah 'Istihsân. Jika demikian halnya, berarti antara Syafi'i yang menolak 'Istihsân dengan kelompok yang menggunakannya sebagai hujjah berbeda dalam mengartikan 'Istihsân.

Secara konseptual Syafi'i tidak memberikan formulasi 'Istihsân, malah menolaknya, tetapi dalam kegiatan ijtihadnya - secara tidak disadari - telah menggunakan 'Istihsân sebagaimana dipraktikkan oleh kelompok yang menggunakan 'Istihsân.

Kemudian ada pendapat lain yang mengatakan bahwa 'Istihsân itu merupakan salah satu dalil syara', tetapi ia bukan merupakan dalil yang kuat dari *qiyas*, dengan berpijak pada *al-'urf* atau *maslahat* yang dibutuhkan. Pandangan dikemukakan oleh Imam al-Syaukani.⁴¹

D. Istish-hâb (الاستصحاب)

Al-istish-hâb dari segi bahasa berarti menjalin kemitraan atau pertemanan. Dalam terminologi Ushûl Fiqh *Istish-hâb* adalah: Penetapan hukum menyangkut keberadaan suatu perkara atau ketidadaannya pada masa sekarang atau masa yang akan datang; berdasarkan pada keberadaan atau ketiadaan hukum tersebut di masa lalu; sebab tidak adanya dalil yang mengimplikasikan perubahan.⁴²

⁴¹ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasryi' al-Islami Fima La Nassa* (K. 1), III (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 77.

⁴² Ibn Bâshir. *Nushatu-l Khâthir al-'Âthir Syarh Raudlatu-n Nâdzir* (K. 1), I (Madinah: Ibtidâ' al-Madînah al-Maqdisî. Al-Mathba 'ah as-

Istish-hab terdiri dari empat macam:⁴³

Pertama: (استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل بتحريمها)

Maknanya adalah bahwa perkara-perkara yang mendatangkan manfaat yang tidak ada hukum syar'î yang mengatur perkara-perkara tersebut adalah *mubâh*.

Ayat-ayat berikut mengimplikasikan bahwa segala sesuatu itu mula-mula adalah *mubâh*; sehingga ada dalil yang menunjuk pada larangan.

1. Firman Allah swt:

﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾

Dialah (Allah) yang menciptakan bagi kamu segala yang di bumi seluruhnya.

2. Firman Allah swt:

﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾

Katakan (wahai Nabi Muhammad saw.): "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah Dia keluarkan untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pula yang mengharamkan) yang baik-baik dari rezeki?" (Q.S. al-'A'râf [7]:32)

Salafiyah 1342 H vol.1 h. 389; 'Alâuddîn, 'Abdul 'Azîz bin Ahmad al-Bukhârî wafat tahun 730 H. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*. Maktab as-Shanâyi' 1307 H vol. 1 h. 398; Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi' li-l Imâm as-Subkî*, vol. 2 halaman 286. 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol. 2 h. 284; Abû Muhammad, Abdurrahîm bin al-Hasan al-Isnawî. *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* berikut *Syarh al-Badakhshî (Minhâju-l 'Uqûl)*. Mathba'ah Shubaih tanpa tahun vol. 3 h. 157. Ibn Badrân, 'Abdul Qâdir bin Ahmad. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal* (Mesir: Idâratu-t Thibâ'ah al-Muniriyyah, t.th), h. 133; Syaukânî. as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqî 'Ilmi-l 'Ushûl* h. 200.

⁴³ Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatul Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl*, h. 138; Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi'* vol 2 h. 284; Al-Ghâzâlî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl* vol. 1 h. 120.

3. Firman Allah swt ﴿ أحل لكم الطيبات ﴾

Dihalalkan bagi kamu segala yang baik-baik.

Kedua: 'Istish-hâb menyangkut lafal 'âmm sehingga ada *takhshîsh* dan 'Istish-hâb menyangkut *nash* sehingga ada *nasakh*. Dalam hal ini tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan para pakar Ushûl Fiqh.⁴⁴

Ketiga: (استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه). Istishab menyangkut keberadaan dan keberlangsungan hukum yang diimplikasikan oleh logika akal dan syariah. Seperti adanya kepemilikan dengan adanya sebab yang mewujudkannya yakni akad.

Keempat: (استصحاب العدم الأصلي المعلوم بالعقل في الأحكام الشرعية). Istishab menyangkut ketiadaan hukum syariat yang dimaklumi dari logika akal. Atau dengan ungkapan lain adalah hukum yang dinafikan oleh logika akal dan tidak ditetapkan oleh hukum syar'î, seperti misalnya tidak adanya kewajiban berpuasa pada bulan Rajab atau Syawal, tidak adanya kewajiban melaksanakan shalat fardlu ke-enam dan seterusnya.⁴⁵

Kehujjahan Istish-hâb:

'Istish-hâb dalam beberapa bentuk seperti tersebut di atas adalah *hujjah* secara mutlak dalam kaitannya mempermaklumi-

⁴⁴ Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 134; Az Subkî. Tâjuddîn dan Taqiyyuddîn. *Al-Ibhâj fi Syarhi-l Minhâj* vol. 1 h. 138; Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi'* vol. 2 halaman 284; Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatul Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl* vol. 1 h. 120.

⁴⁵ Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi'* vol. 2 halaman 284; Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatul Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl* vol. 1 h. 120.

kan hukum yang telah ada baik berupa penafian maupun penetapan sehingga diketahui ada dalil yang mengubah format hukum tersebut.⁴⁶

Berdasarkan pada kehujjahan 'Istish-hâb para pakar Ilmu Fiqh menetapkan beberapa kaidah penting antara lain:

1. (الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره)

Hukum asal dari segala sesuatu itu menetapkan sesuatu berdasarkan keadaan yang berlaku sebelumnya hingga adanya dalil yang menunjukkan adanya perubahan keadaan tersebut.

Seperti misalnya kasus orang hilang. Ketetapan hukum mula-mula adalah keberadaannya dalam keadaan hidup, sehingga ada dalil yang menyatakan bahwa yang bersangkutan telah mati. Dalam keadaan ini, hartanya tidak dapat diwarisi; dan adapun hak waris yang didapat dari kerabatnya untuk sementara dibekukan; sehingga ada kejelasan apakah ia hidup atau sudah mati.

2. (الأصل في الأشياء الإباحة) atau *hukum asal dari segala sesuatu adalah mubah.*

Bertolak dari kaidah ini segala macam transaksi dihukumi sebagai sesuatu yang *shahîh* selama tidak ada nash yang menghukuminya sebagai transaksi yang *bâthil* atau *fâsid*.

3. (اليقين لا يزول بالشك) Hukum yang ditetapkan atas dasar keyakinan tidak dapat dibatalkan oleh keragu-raguan. Seperti orang yang yakin telah berwudhu dan pada saat yang

⁴⁶ Ibn Hazm al-Andalûsî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol 5 h. 590; As-Subkî. *Tâjuddîn dan Taqiyuddîn. Al-Ibhâj fi Syarhi-l Minhâj*, vol 3 h. 111; Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad 133; Nuzhatu-l Khâthir Syarh Raudlatu-n Nâdzir 1/389; Mukhtasharu Ibni-l Hâjib, 217.

sama ragu apakah ia telah batal wudhunya atau belum, maka hukum yang berlaku adalah bahwa yang bersangkutan dalam keadaan telah berwudhu.

E. Istitsnâ' (الاستثناء)

'Istitsnâ dalam terminologi 'Ushûl Fiqh dan Tata Bahasa Arab diartikan sebagai: Mengeluarkan suatu lafal dari kedudukannya sebagai lafal 'âmm.⁴⁷ Atau; Kalâm dengan format tertentu yang mengimplikasikan bahwa yang tersebut dalam kalam tidak termasuk dalam kalam sebelumnya.⁴⁸

Seperti contoh berikut:

من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (niscaya dia akan mendapat murka Allah), kecuali yang dipaksa (mengucapkan kalimat kufur atau mengamalkannya) padahal hatinya tetap tenang dengan keimanan (maka dia tidak berdosa). (Q.S. an-Nahl [16]: 106)

'Istitsnâ pada contoh di atas, mengeluarkan "kufur dhâhir" yakni yang dalam bentuk kata-kata yang terucap oleh lisan, sedang hati tenteram dalam iman – dari lafal 'âm pada kalimat pertama (induk kalimat) yang mencakup segala macam kufur.

Ayat di atas mengimplikasikan bahwa kufur yang terlarang adalah yang lahir dari rasa sukarela dan atas pilihan sendiri, bukan kufur yang lahir akibat paksaan.

⁴⁷ Syamsuddîn, Muhammad bin 'Utmân bin 'Alî al-Mâridîni as-Sûfî. *al-Anjûm as-Zâhirât fi Hilli Alfâ dzi-l Waraqât*. Maktabah Misykât al-Ishraqiyah, h. 39. Ibnu Hisyâm al-Anshârî, wafat tahun 761. *Syarh Qathru-l 'Izzah wa Balghu-l 'Ibâd* (Beirut: Al-Maktaba al-'Ashriyyah, t.th), h. 266-270

⁴⁸ Ibnu Qudâmah, Abû Muhammad, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad al-Maqdisi, wafat tahun 541 H, *Raudlatu-n Nâdhir wa Junnatu-l 'Izzah*. Universitas Islam Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmiyyah, Riyadl Saudi Arabia tahun 1399 H, h. 174.

Kufur *dhâhir* pada contoh di atas berkedudukan sebagai *mustatsnâ*. Kufur yang dicakup oleh induk kalimat yang meliputi segala macam kufur berkedudukan sebagai *mustatsnâ minhu*.

Partikel *illâ* disebut sebagai '*adât*' *istitsnâ*. Selain *Shifah* dan *Syarth*, '*Istitsnâ* termasuk bagian dari *mukhashshish muttashil* dengan ketentuan-ketentuan sebagai berikut:⁴⁹

1. Bersambungnya ('*ittishâl*) antara *mustatsnâ* dan *mustatsnâ minhu*; secara lafal. Termasuk pula dalam hal ini *ittishâl* (persambungan) apa yang dihukumi *muttashil* (bersambung); yaitu yang terputuskan sebab alasan udzur seperti batuk, bersin dan seterusnya.
Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dâwûd, bahwa Rasulullah saw bersabda: *Demi Allah, aku akan memerangi orang-orang Quraisy*. Rasulullah berdiam sejenak, kemudian bersabda: "*Jika Allah mengijinkan.*"
2. *Istitsnâ* tidak meliputi seluruh *mustatsnâ minhu*, seperti apabila seseorang mengatakan, "Ia berhutang pada saya seratus dirham, kecuali seratus dirham." '*Istitsnâ* seperti itu adalah *bâthil*.
3. '*Istitsnâ* tidak dipisahkan oleh *harf 'athf*, sebab jika demikian maka ia tidak berguna. Seperti kalimat berikut: "Ia berhutang padaku seratus dirham, dan kecuali seratus dirham."

Adapun '*istitsnâ* yang terdapat sesudah kalimat-kalimat yang terhubung oleh huruf '*athf*, apakah ia meliputi seluruh kalimat atau kalimat terakhir saja,⁵⁰

⁴⁹ 'Abdul Hamîd Hakîm. *Al-Bayân fi 'Ilmi Ushû li-l Fiqh*. Dâru-s Salâm li-t Tibâ'ah wa-n Nasyr, Kulliyatu-l Mu'allimîn al-Islâmiyyah, Gontor Ponorogo. Cet I Desember 2002. vol 2 h. 7,8. Ibnu Qudâmah, Abû Muhammad, Abdullah bin Ahmad bin Qudâham al-Maqdisî, wafat tahun 541 H, *Raudlatu-n Nâdhir wa Junnatu-l Manâdhir.*, h. 177. Al-Futûhî, *Syarah al-Kaukab al-Munîr* vol.3 h. 297.

⁵⁰ as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîq 'Ilmi-l Ushûl*, h. 257-259

As-Syaukânî mengatakan bahwa ketentuan dalam '*istitsnâ* yang terdapat sesudah kalimat-kalimat tersebut, apabila tidak menyuratkan halangan untuk meliputi semua kalimat; maka tidak ada halangan bahwa '*istitsnâ* mencakup semuanya, seperti pada firman Allah swt:

Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain bersama Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan haq (yakni berdasarkan alasan yang dibenarkan Allah), dan tidak berzina. Barang siapa melakukan itu, niscaya dia menemukan (balasan atas) dosanya. Dilipatgandakan untuknya azab pada hari Kiamat, dan dia akan kekal di dalamnya dalam keadaan terhina. Kecuali siapa yang telah bertaubat, dan telah beriman serta telah mengamalkan amal saleh; maka mereka itu, dosa-dosa mereka akan diganti oleh Allah dengan kebaikan. (Q.S. al-Furqân [25]: 68-70)

F. Istifshâl (الاستفصال)

Dalam terminologi Ushûl Fiqh dikenal kaidah umum berkaitan dengan tema '*Âmm* yakni apa yang digagas oleh Imam *biyâ fi 'i* sebagai:

ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المثال

"Tidak meminta perincian menyangkut penuturan suatu peristiwa – yang diduga kuat mengandung aneka penafsiran – didudukkan dalam status '*Âmm*'"⁵¹

Sebagai contoh: dalam satu riwayat disebutkan bahwa seorang pemuda anak seorang lelaki bernama Ghailân masuk istana sedang ia mempunyai sepuluh istri. Maka Rasul saw ber-

⁵¹ *Shahîh al-Bayân* 'ah, 'Ubaidillah bin Mas'ûd al-Mahbûbî al-Bukhârî al-Hamadhî, *Syarah biyâh 'ilâ Matni Tanqîhi-l Fushûl fi Ikhtishâr-l Mahshûl*. *Ushûl al-Fiqh*, tahun 1377 H/1957 M, h. 186; Ibn Badrân. *Al-Madkhal 'ilâ Ikhtishâr al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 111; as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîq 'Ilmi-l Ushûl*, h. 116.

sabda: "Peganglah empat di antara mereka dan ceraikan yang lain."⁵²

Rasul tidak mempertanyakan tata cara bagaimana ia melaksanakan akad nikah: secara bersamaan atau beberapa kali akad. Pernyataan Rasul yang bersifat *muthlaq* mengindikasikan bahwa tidak ada perbedaan antara dilaksanakannya akad sekaligus atau satu persatu.

G. Isytiqâq (الاشتقاق)

Isytiqâq adalah pengubahan format lafal dari satu bentuk kepada bentuk yang lain dengan tanpa menghilangkan huruf-huruf pokok yang membentuk lafal tersebut dan tanpa mengubah substansi makna lafal tersebut.⁵³

Contoh: kata *kâdzib* (كاذب) atau pendusta merupakan perubahan dari kata *kidzb* (الكذب) atau dusta. Kata *nashara* (نصر) atau menolong, adalah perubahan dari bentuk kata *nashr* (النصر) atau pertolongan.

Para pakar Ilmu Bahasa menetapkan beberapa ketentuan sehubungan dengan ketentuan-ketentuan pokok dalam proses *isytiqâq*.

Pertama: Lafal yang dirumuskan sebagai lambang dari makna tertentu atau yang disebut sebagai (*al-musytaqq minhu*)
Kedua: Lafal lain yang memiliki keterikatan afiliatif (*nisbah*) dengan lafal pertama atau yang disebut sebagai (*al-musytaqq*)
Ketiga: Keselarasan antara huruf-huruf pokok (bukan huruf tambahan) dengan makna yang ditunjuk. *Keempat:* Adanya perubahan

⁵² Diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzî dan Ibnu Hibbân dari Abdullah bin 'Umar ra. Lihat: Subulu-s Salâm 3/132.

⁵³ 'Abdul Karîm bin 'Ali an-Namlah. *Al-Jâmi' li Masâ'ili al-Ushûl wa Tathbiqâtihâ 'alâ al-Madzhab ar-Râjih*. Maktabah ar-Rusyid 1424H-2003M h. 101.

an yang terjadi berupa penambahan partikel seperti misalnya huruf *alif* (ا) pada lafal kata (كاذب) yang berasal dari akar kata (كذب)

Atau perubahan yang terjadi berupa penambahan harakat atau bunyi vokal seperti pada lafal *nashr* (النصر) sehingga menjadi *nashara* (نصر).

H. 'Âhâd (الأحاد)

Âhâd adalah bentuk jamak dari *ahad* yang berarti satu.⁵⁴ Dalam peristilahan Ulama Ushûl, didefinisikan sebagai *khavar* yang tidak termasuk dalam kategori *mutawâtir*.⁵⁵ Terlepas dari perbedaan pendapat menyangkut syarat-syarat yang harus terpenuhi bagi diterimanya *khavar Âhâd*; para pakar 'Ushûl Fiqh ber-*ijmâ'* sehubungan dengan kewajiban mengamalkan *khavar Âhâd*.⁵⁶

Imam Syafi'î mengatakan; "Sejauh ini aku tidak mengetahui bahwa para ahli Fiqh dari umat muslim berselisih pendapat menyangkut penetapan *khavar wâhid* (sebagai hujjah)".⁵⁷

Al-Khathîb al-Baghdâdî mengatakan, "Dan atas kewajiban untuk beramal berdasarkan *khavar wâhid*; maka segenap generasi Tabi'in dan generasi Khalaf yang datang sesudah mereka di se-

⁵⁴ Al-Fayyûmî (770H). *al-Mishbâhu-l Munîr fî Gharîbi-s Syarhi-l Kabîr* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th), h. 650-651

⁵⁵ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa-l Mutafaqqih* wafat 463 H. (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, vol I, cet II (Beirut: 1400 H.), h. 97-98. Al-Futûhî, *al-Fiqh al-Fiqhî* wafat 972 H. *Syarh al-Kaukab al-Munîr*. Markazu-l Bahtsi-l 'Ilmi, vol. 3 (Maktabah al-Mukarramah: Universitas Ummu-l Qurâ, t.th), h. 345.

⁵⁶ Ibn 'Asimiyah, Taqiyyuddin Abu-l 'Abbâs Ahmad bin 'Abdul Halîm bin 'Abdusshâm a-Harrânî, wafat tahun 728 H. *Majmû' Fatâwâ*, vol. 11 (Maktabah al-Mukarramah: Maktabatu-n Nahdlah, 1404 H.), h. 340-341.

⁵⁷ 'Abû 'Abdillâh, Muhammad bin Idrîs, wafat (204 H). *Ar-Risâlah* (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th), h. 457.

genap negeri orang muslim hingga hari ini, dan selama itu tidak sampai kepada kami tentang adanya salah seorang yang mengingkari atau menentangnya. Dengan demikian menjadi ketetapan bahwa menetapkan hukum berdasarkan *khabar 'Âhâd* adalah suatu yang wajib".⁵⁸

Berikut adalah beberapa argumentasi yang menunjuk pada kewajiban untuk beramal berdasarkan *khabar 'Âhâd*;

1. Banyaknya pemberitaan yang diriwayatkan dari Rasulullah swt secara mutawâtir berkenaan dengan pengiriman para hakim dan utusan ke pelbagai penjuru negeri untuk menyampaikan misi dakwah, pengajaran hukum atau pengambilan zakat.⁵⁹ Sehubungan dengan itu, Imâm Syâfi'î mengatakan, "Yang diutus oleh Rasulullah itu hanyalah seorang demi seorang, sehingga apa yang disampaikan oleh masing-masing utusan itu menjadi hujjah".⁶⁰
2. 'Ijmâ' para sahabat Nabi terhadap diterimanya *khabar 'Âhâd* menyangkut apa yang disampaikan mereka dari Nabi saw. Salah satu contohnya adalah disampaikannya perintah pengalihan kiblat kepada penduduk Qubâ, melalui *khabar wâhid*.⁶¹
3. Firman Allah swt: *Tidak sepatutnya bagi orang-orang mukmin pergi semuanya (ke medan perang). Maka mengapa tidak (ada yang) pergi dari setiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan tentang agama dan untuk*

⁵⁸ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwâyah* (Beirut: Dâr al Kutub al-'Arabî, tahun 1406 H), h. 48.

⁵⁹ Ibnu Katsîr, Abu-l Fidâ (wafat 774 H). *Tuhfatu-t Thâlib bi Ma'rifati 'Ahâdîtsi Mukhtashari Ibni-l Hâjib*, Cet I (Makkah Mukarramah: Dâr Herâ, tahun 1406 H), h. 197-201.

⁶⁰ Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, h. 415.

⁶¹ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwâyah*, h. 43-45

memberi peringatan kepada kaum mereka (yang menjadi anggota pasukan yang ditugaskan Nabi saw.) apabila mereka telah kembali kepada mereka, supaya mereka berhati-hati. (Q.S. at-Taubah [9]: 122).

Perintah memperdalam pengetahuan agama dan memberi peringatan kepada kaum mereka pada ayat tersebut ditujukan kepada "*beberapa orang*" yang bisa berarti satu, dua atau banyak orang. Para pakar ilmu Hadits merumuskan beberapa syarat sehingga *khabar 'Âhad* dapat dijadikan hujjah⁶²; Pertama, berkenaan dengan *râwî* (periwayat), yang meliputi empat syarat:

- a. Islam
- b. mukallaf
- c. 'adil
- d. *dlabth* (aspek berkenaan dengan kecermatan menghafal)

Kedua, syarat berkenaan dengan *sanad* (silsilah periwayatan), yang meliputi tiga syarat:

- a. *Itishâl* (Kesinambungan garis periwayatan)
- b. Tidak ada *syudzûdz*
- c. Tidak ada 'illah

Ketiga, syarat berkenaan dengan matan, meliputi:

- a. Tidak ada *syudzûdz*
- b. Tidak ada 'illah

⁶² *Ilmu Hadits*, h. 100.

I. Isyâratu-n Nash (إشارة النص)

Definisi:

Isyâratu-n Nash adalah:

دلالة الكلام على معنى غير مقصود أصالة ولا تبعاً، ولكنه لازم للمعنى الذي سبق الكلام لإفادته

Indikasi tekstual kalâm bukan pada makna yang diinginkan secara langsung maupun tidak langsung, melainkan pada sesuatu yang lazim melekat pada makna yang kalam tersebut disitir untuk maksud itu.

Contohnya adalah firman Allah swt:

﴿ أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ .. ﴾

Dihalalkan bagi kamu menggauli istri-istri kamu pada malam bulan puasa.

Berdasarkan *'ibaratu-n Nash*; ayat di atas menunjuk pada dibolehkannya melakukan hubungan suami istri sepanjang malam bulan puasa sebelum terbit fajar. Lain dari pada itu, dipahami pula dari *'Isyâratu-n nash* bahwa seorang yang berpuasa boleh berada dalam keadaan junub hingga pada waktu subuh; karena pembolehan jima' hingga terbit fajar melahirkan konsekuensi bahwa seorang yang melakukan hubungan suami istri di malam bulan puasa boleh jadi dalam keadaan junub saat fajar terbit.

J. 'Ashl (الأصل)

'Ashl secara bahasa berarti pondasi atau dasar bagi terbangunnya sesuatu, baik yang bersifat materi atau maknawi.⁶³

⁶³ Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol. 1 h. 44. Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâitih-u-r Rahamût, Syarh Musallami-ts Tsubût fi 'Ushûli l Fiqh*, vol. 1 (Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, tahun 1322 H), h. 8.

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, patron kata (الأصل) *al-'Ashl* dipergunakan untuk menyatakan makna-makna berikut;

1. Dalîl (الدليل). Inilah peristilahan yang beredar di kalangan para Ulama Fiqh, seperti kalimat berikut;

﴿ أَصْلُ فِي وَجوب الصلاة قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾

Artinya adalah bahwa dalîl yang mewajibkan shalat adalah firman Allah swt, *Dirikanlah shalat*.

2. Kaidah yang bersufat umum atau universal (القاعدة الكلية) seperti pada ungkapan berikut; (بني الإسلام على خمسة أصول) atau Islam dibangun di atas lima kaidah hukum universal.
3. Kecondongan pada sisi yang lebih mendekati kebenaran atau apa yang lazim disebut (لرجحان) seperti kata sebagian pakar Ushûl Fiqh bahwa; "الأصل في الكلام الحقيقة" yang pengertiannya adalah bahwa memahami perkataan berdasarkan makna hakiki (literal) atau *al-haqîqâh* merupakan sesuatu yang lebih cenderung kepada kebenaran.
4. Obyek yang dikiaskan kepadanya sesuatu yang lain, atau yang lazim disebut (الصورة المقيس عليها).

Para ulama Ushul mengatakan: (الخمر أصل للبيذ) yang berarti bahwa (البيذ) atau sari buah kurma yang diberi ragi, berkedudukan sebagai obyek yang dikiaskan kepada khamr.

5. Kembali kepada hukum asal atau menyertakan hukum asal atau *al-Mustash-hab* (المتصحب); seperti apabila seseorang merasa yakin bahwa dirinya dalam keadaan suci dan pada waktu bersamaan, yang bersangkutan merasa ragu apakah ia batal atau tidak, maka dalam kondisi demikian, para ulama Ushûl Fiqh mengatakan, الأصل الطهارة dalam arti bahwa

dalam hal ini yang berlaku adalah hukum asal yakni keadaan bersuci hingga diyakini keberadaan lawan dari suci, yakni *hadats*.

Walhasil, di sana tidak terdapat sesuatupun yang dapat membatasi makna-makna tersebut secara spesifik, akan tetapi konteks pembicaraan dan kebersegeraan pemahaman pikiranlah yang memberikan batasan kepada kita menyangkut makna dari lafal tersebut.⁶⁴

K. 'Ushûl Fiqh (أصول الفقه)

Batasan 'Ushûl Fiqh

Para Ulama Ushûl Fiqh pada umumnya mendefinisikan terminologi 'Ushûl Fiqh (أصول الفقه) berdasarkan pada dua pertimbangan;

Pertama; 'Ushûl Fiqh dipandang sebagai kata majemuk (*murakkab idlâfi*) yang terdiri dari kata *ushûl* (أصول) dan kata *fiqh* (الفقه).

'Ushûl (أصول) adalah bentuk jamak dari dari الأصل. Disandingkannya kata (أصول) dengan dengan kata (الفقه) adalah dalam pengertian dalîl (الدليل).

Maka dengan demikian, kata majemuk (أصول الفقه) mengandung makna dalîl-dalîl *Fiqh* yakni Kitâb, Sunnah, Ijma' dan Qiyas dan seterusnya.

Namun sebagian pakar Ushûl Fiqh memandang bahwa kata (أصول) di sini adalah dalam pengertian kebahasaan yaitu

⁶⁴ 'Ali Jum'ah Muhammad, Dr., Mufti Mesir. *al-Mustholah al-'Ushûl wa Musykilatu-l Mafâhîm*, Cet I (Kairo: Al-Ma'had al-'Âlamî li-l Fikri-l Islâmî, 1417H-1997 M), h. 39.

asas atau pondasi suatu bangunan, dengan alasan bahwa mengalihkan makna kata dari dari makna bahasa kepada makna terminologis merupakan hal yang menyalahi keutamaan (*khilaf aulâ*).⁶⁵

Kedua; 'Ushûl Fiqh dipandang sebagai sebuah sebutan bagi satu disiplin ilmu tertentu, dengan mengesampingkan suku kata yang membentuk kalimat majemuk itu. Dalam konteks tersebut para pakar 'Ushûl Fiqh madzhab Syaf'î mendefinisikannya sebagai;

معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد

Pengetahuan tentang dalîl-dalîl Fiqh yang bersifat global, tentang kaifiyat memanfaatkan pengetahuan yang dimaksud dan tentang ihwal orang yang memanfaatkannya.⁶⁶

Penyebutan kata (معرفة) mengecualikan ilmu Allah yang bersifat qadim yang tidak didahului oleh sifat tidak tahu, berbeda dengan *ma'rifah*; dan mengecualikan pula pengetahuan tentang yang bukan dalîl Fiqh (yakni Fiqh itu sendiri), dan pengetahuan tentang yang bukan dalîl Fiqh seperti dalîl-dalîl tentang Ilmu Fihwu atau Ilmu Kalam.

Penyebutan kata (الإجمالية) mengindikasikan bahwa yang diperhitungkan oleh para pakar 'Ushûl Fiqh adalah pengetahuan tentang dalîl-dalîl secara global, seperti halnya pengetahuan tentang Ijmâ sebagai *hujjah* dalam penetapan hukum.

⁶⁵ *Wabih az-Zuhaili. Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 17

⁶⁶ Al-Buhārî. *Hâsyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'î-l Fiqh* h. 1 (Basm as-Subbî, vol. 1 h. 25. Luthfiyuddîn al-Hambali (wafat 740 H). *Ushûl wa Maqâ'idu-l Fushûl*, cet. I (Makkah: Darul-Furqân, Universitas Ummu-l Qurâ, 1409 H), h. 21. Al-Futûhî, *Syarah Fushûl al-Muhtâj* vol. 1, h. 44.

Adapun "tentang kaifiyat memanfaatkan pengetahuan yang dimaksud" adalah menyangkut pengambilan hukum-hukum fiqih dari dalil-dalilnya, dan hal ini menuntut pengetahuan tentang syarat-syarat penempatan (penggunaan) dalil seperti mendahulukan *nash* dari yang *dzâhir* atau yang *mutawâtir* dari *âhâd* dan seterusnya.

Sedangkan redaksi "dan ihwal orang yang memanfaatkannya" yang dimaksud adalah mengetahui seluk beluk orang yang bermaksud mencari mengetahui hukum-hukum Allah sehingga tercakup di dalamnya *mujtahid* dan *muqallid*; *mujtahid* mengambil hukum dari dalil, sedangkan *muqallid* mengambilnya dari *mujtahid*. Lain dari pada itu, penggalan terakhir dari definisi 'Ushûl Fiqh di atas adalah untuk mengisyaratkan syarat-syarat *ijtihâd* dan ketentuan-ketentuan dalam taqlîd, sebagai bagian dari obyek bahasan Ushûl Fiqh; sebab (kerena) sebagian besar makna yang ditunjuk oleh dalil-dalil bersifat *dzannî*, dan bahwa pengetahuan tentang dalil yang bersifat *dzannî* itu meng-hajatkan pada *ijtihâd*.

Adapun ulama Ushul dari madzhab Hanafi, Maliki dan Hambali mendefinisikan 'Ushûl Fiqh dalam ungkapan berikut;

القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية

Himpunan kaidah yang dapat mengantarkan kajian di bidang itu kepada penetapan hukum-hukum dari dalil-dalil hukum tersebut yang bersifat terperinci. Atau bahwa 'Ushûl Fiqh adalah pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dimaksud.

(القواعد) bentuk jamak dari kata (قاعدة); adalah sesuatu yang dapat diketahui darinya hukum *juz'iyat* (atau partikel-partikel) yang berada di bawahnya, baik secara *qath'î* maupun *dzannî*. Redaksi ini bertujuan untuk mengecualikan persoalan

persoalan partikuler (*juz'iyât*)?, yang bukan *qâ'idah*, seperti halnya penetapan firman Allah swt;

﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾

Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba; sebagai dalil dibolehkannya jual beli dan diharamkannya riba. Karena 'Ushûl Fiqh tidak menggagas dalil-dalil yang bersifat *juz'î* (partikuler) tidak pula dalil-dalil atau implikasi tekstual dari dalil-dalil tersebut. Akan tetapi obyek bahasan 'Ushûl Fiqh adalah dalil-dalil yang memiliki gagasan besar, umum dan universal atau *kullî*, berikut implikasi tekstual dari dalil-dalil tersebut yang juga bersifat *kullî*, seperti bahwa Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber hukum yang wajib dijadikan dasar hukum, bahwa *nash* mutlak didahulukan atas *dhâhir*; *khâbar mutawâtir* harus didahulukan atas *khâbar âhâd*, setiap perbuatan yang diperintahkan oleh Syâri' hukumnya wajib dan seterusnya.⁶⁷

Penyebutan redaksi "mengantarkan kajian di bidang itu kepada penetapan hukum-hukum"; mengecualikan dua persoalan;

Pertama, pengkajian terhadap kaidah-kaidah yang tidak mengantar kepada penetapan hukum seperti kaidah yang ditetapkan bagi kepentingan kaidah itu sendiri, misalnya, "Keadilan adalah pangkal kekuasaan". Atau kaidah-kaidah dalam Fiqh seperti kaidah tentang *khîyâr* (kebebasan untuk memilih dan menawar dalam jual beli).

Kedua, Kaidah-kaidah yang mengantar tidak kepada penyimpulan hukum seperti kaidah-kaidah ilmu pasti.

⁶⁷ H. al-Syâri' at-Taftâz al-'alâ Syarh al-'Adlud 1/22.

"Dalil-dalil hukum yang bersifat terperinci" adalah dalil hukum yang berkaitan dengan satu persoalan secara khusus, seperti firman Allah swt,

﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾

Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibu kamu dan anak-anak perempuan kamu.

Atau firman Allah swt;

﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾

(Dan janganlah kamu mendekati perbuatan zina).

Yang pertama menunjuk pada hukum satu persoalan tertentu yakni haram menikahi ibu dan saudara perempuan, dan yang kedua menunjuk pada haramnya perbuatan zina.

Obyek Kajian Ushûl Fiqh

Obyek Kajian yang dilakukan dalam ilmu 'Ushûl Fiqh berkisar pada:

إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة

Menetapkan dalil untuk hukum dan menetapkan hukum dengan dalilnya.⁶⁸

Penjelasannya adalah ketika hukum suatu perbuatan sudah diketahui, maka tugas ilmu 'Ushûl Fiqh adalah menelusuri dalil yang mendukung atau menentangnya. Dan ketika ditemui suatu dalil, maka dengan ilmu Ushûl Fiqh dapat diketahui hukum yang muncul darinya. Sebagai contoh, ketika orang mengetahui bahwa shalat itu wajib, maka dengan ilmu 'Ushûl Fiqh dapat dilacak dalil yang menjadi dasarnya.

⁶⁸ Wahbah az-Zuhaili. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 27.

Sebaliknya, ketika seseorang menemui dalil yang berbunyi:

﴿ أقيموا الصلاة ﴾

(Dirikanlah shalat);

Maka dengan ilmu *Ushûl Fiqh* ia dapat menyimpulkan sebuah hukum, yaitu melalui logika sederhana, bahwasanya lafal ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ adalah perintah (*amr*), sementara setiap perintah menghasilkan wajib, maka kesimpulannya; perintah yang terkandung dalam lafal ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ mengimplikasikan perbuatan yang wajib hukumnya.

Dengan lebih rinci dapat dikemukakan, bahwa pokok pembahasan dalam ilmu 'Ushûl Fiqh adalah:

- Dalil-dalil atau sumber hukum syara'
- Hukum-hukum syara' yang terkandung dalam dalil tersebut
- Kaidah-kaidah dan cara mengeluarkan hukum syara' dari dalil atau sumbernya.

Tujuan Mempelajari Ushûl Fiqh

Dengan mempelajari 'Ushûl Fiqh orang mengetahui bagaimana Hukum Fiqh itu diformulasikan dari sumbernya, dan apakah formulasi itu masih dapat dipertahankan dalam mengikuti perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan sekarang atau apakah ada kemungkinan untuk direformulasikan. Dengan demikian, orang juga dapat merumuskan hukum atau penilaian terhadap kenyataan yang ditemuinya sehari-hari dengan ajaran Islam yang bersifat universal itu.

Dengan Ushul Fiqh - Ilmu Agama Islam akan hidup dan berkembang mengikuti perkembangan peradaban umat manusia.

- Statis dan jumud dalam ilmu pengetahuan agama dapat dihindarkan.
- Orang dapat menghidangkan ilmu pengetahuan agama sebagai konsumsi umum dalam dunia pengetahuan yang selalu maju dan berkembang mengikuti kebutuhan hidup manusia sepanjang zaman.
- Sekurang-kurangnya, orang dapat memahami mengapa para Mujtahid zaman dulu merumuskan Hukum Fiqh seperti yang kita lihat sekarang. Pedoman dan norma apa saja yang mereka gunakan dalam merumuskan hukum itu. Kalau mereka menemukan sesuatu peristiwa atau benda yang memerlukan penilaian atau hukum Agama Islam, apa yang mereka lakukan untuk menetapkannya; prosedur mana yang mereka tempuh dalam menetapkan hukumnya. Dengan demikian orang akan terhindar dari taqlid buta; kalau tidak dapat menjadi Mujtahid, mereka dapat menjadi Muttabi' yang baik, yakni orang yang mengikuti pendapat orang dengan mengetahui asal-usul pendapat itu.

Dengan demikian, berarti bahwa Ilmu 'Ushûl Fiqh merupakan salah satu kebutuhan yang penting dalam pengembangan dan pengamalan ajaran Islam.⁶⁹

Sejarah singkat perkembangan 'Ushûl Fiqh⁷⁰

'Ushûl Fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu melalui tiga fase perkembangan sebagai berikut;

Periode pertama; Bermula dari semenjak dibukukannya 'Ushûl Fiqh oleh Imam as-Syafi'î dalam ar-Risâlah hingga abad

⁶⁹ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 29-32.

⁷⁰ Disarikan dari: Al-Jizânî, Muhammad bin Husain bin Hasan Ma'âlimu 'Ushûl Fiqh 'inda Ahli-s Sunnah wa-l Jamâ'ah, cet. V (Madinah al Munawwarah: Dâr Ibnu-l Jauzî, 1427 H), h. 24-45..

ke-4 H. Momen penting yang mengistimewakan periode ini adalah dihipunnya kaidah-kaidah 'Ushûl Fiqh dalam satu disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Imam Syafi'î hidup di masa lahirnya dua mazhab pemikiran yang keduanya merupakan kiblat segenap Ulama Fiqh dan masing-masing memiliki metodologi tersendiri dalam melakukan pendekatan terhadap materi-materi hukum Islam. Kedua mazhab pemikiran yang dimaksud adalah; *Madrasah Ahl Hadits* yang berpusat di Madinah dan dipelopori oleh Imam Malik bin Anas. Mazhab pemikiran ini mengacu pada metodologi periwayatan hadits. Hal itu sebagai dampak langsung dari realitas sosial dan intelektual kota Madinah sebagai negeri tempat turunnya wahyu sekaligus sebagai tempat tinggal para sahabat dan murid-murid nabi Muhammad saw generasi pertama.

Dengan bekal ilmu pengetahuan dari kedua mazhab pemikiran tersebut, Imam Syafi'î mampu menyumbangkan ilmu tentang dasar-dasar pengambilan hukum dan kaidah-kaidah *istidlal*, serta aturan-aturan bagi proses ijtihad. Imam Syafi'î telah berhasil menjadikan Ilmu Fiqh berdiri di atas pijakan-pijakan dasar yang kokoh; bukan sekedar himpunan *fatwâ* dan masalah-masalah kefikihan. Imam Syafi'î telah membuka "mata" Ilmu Fiqh dengan menulis *ar-Risâlah* sebagai kitab yang mula-mula ditulis dalam Ilmu 'Ushûl Fiqh.

Kitab *ar-Risâlah* menghimpun materi tentang kaidah-kaidah Ushuliyyah. Selain dalam ar-Risâlah, Imam Syafi'î juga menghimpun materi-materi 'Ushûl Fiqh dalam kitab-kitab lain di antaranya;

1. *Kitab Imd'ul 'Ilm* yang berisi uraian tentang kelompok *akabra s Sunnah*, tentang golongan yang tidak menerima *Hadis Ahad*, bab perdebatan seputar Ijmâ' dan persoalan-persoalan 'Ushûl Fiqh lain.

2. Kitab *Ikhtilâfu-l Hadits* yang memuat penjelasan tentang ragam dan bentuk perselisihan dalam hadits-hadits Nabi.
3. Kitab *Sifatu Nahyi-n Nabi* (Sifat Larangan bersumber dari Nabi).
4. Kitab *Ibthâlu-l Istihâsân* (Alasan Penolakan Istihâsân).

Periode kedua; bermula dari awal abad ke-5 M hingga kurang lebih akhir abad ke-7 M. Pada periode ini muncul dua Imam besar Ahlussunnah; Imam di negeri Irak yaitu al-Khatîb al-Baghdâdî, yang memuangkan gagasan-gagasan 'Ushûl Fiqh dalam kitab *al-Faqîh wa al-Mutafaqqih* sebagai kelanjutan dari kitab *ar-Risalah* karya Imam Syafi'î. Sedangkan di Andalusia, lahir Abû 'Umar bin 'Abdul Barr yang menyusun kitab *Jâmi'u Bayâni-l 'Ilmi wa Fadl-lihî*, sebagai jawaban atas sekian banyak pertanyaan orang tentang hakikat *al-'Ilm*, dan tentang bagaimana menyusun *hujjah* berdasarkan ilmu, berikut penjelasan tentang kepalsuan perkataan segolongan orang menyangkut persoalan-persoalan agama tanpa landasan ilmu, tentang penetapan hukum dengan tanpa *hujjah*; batasan-batasan bagi penyampaian *hujjah* dan argumentasi dalam agama; apa yang diperbolehkan menyangkut *taqlîd* dan apa yang tidak.

Tema-tema utama Ushul Fiqh yang digagas dalam kitab tersebut antara lain; Dalîl-dalîl Ilmu yaitu Al-Qur'an, Sunnah, Ijmâ' dan Qiyâs, Ijtihâd, Taqlîd dan Ittibâ', fatwa dan uraian tentang kedudukan Sunnah terhadap al-Qur'an. Dari sistematika dan metodologi, tampak bahwa Ibnu 'Abdul Barr sangat mengandalkan sumber-sumber yang berasal dari riwayat-riwayat Hadits Nabi, dan dari khazanah pemikiran para Ulama mazhab Maliki (*Madrasat al-Hadits*). Di samping itu, Imam Ibn 'Abdul Barr dalam banyak hal juga mengadopsi pemikiran-pemikiran 'ushuli Imam Syafi'î dan Muhammad bin al-Hasan, murid Imam Abû Hanifah.

Pada periode ini, muncul pula dua buah buku 'Ushûl Fiqh, yakni:

1. Kitab *Taqwîmu-l 'Adillah* karangan Abû Zaid ad-Dabbûsî al-Hanafi.
2. Kitab *Al-Mushtashfâ min 'Ilmi-l Ushûl*, karangan Hujjatu-l Islâm Abû Hâmid al-Ghazâlî.

Periode Ketiga: Berawal dari awal abad ke-8 H hingga kurang lebih awal abad ke-10. periode ini ditengarai dengan meluasnya (besarnya) capaian (ilmiah) yang dilakukan oleh para pakar Ushûl Fiqh dari kalangan Mutakallimin.

Kitab-kitab 'Ushûl Fiqh yang ditulis berdasarkan metodologi *mutakallimin* tampak begitu banyak baik besar maupun kecil. Khalayak pun sangat antusias mendapatkan buku-buku tersebut untuk dipelajari dan dikaji.

Kitab-kitab yang populer yang ditulis berdasarkan metodologi kaum *mutakallimin*, antara lain: *al-Mahshûl* karya Imam Fakhruddin ar-Râzî, *al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm* karya Saifuddin al-'Amidi, *Mukhtashar Ibn Hâjib*, *al-Minhâj* karya al-Baidlâwî, kitab *al-Musawadlah* karya Majduddîn 'Abdussalâm bin Taimiyah al-Harrânî, dan kitab *'Ilâmu-l Muwaqqi'in 'an Rabbi-l 'Âlamîn* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.

I. Ijma' (إجماع)

Definisi Ijma'

Secara bahasa, Ijma' mengandung dua pengertian⁷¹:

1. Esigman kuat (tekad atau keputusan yang bulat), seperti dalam al-Qur'an;

⁷¹ Al-Fayyûmî *al-Muhibbûl-Munîr*, h. 109. Ibrahîm Unais wa Jamâ'ah. *al-Muhibbûl-Munîr*, cet. II (Mesir: Dâru-l Ma'â rif, 1393 H), h. 135.

﴿ فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾

Karena itu, bulatkanlah keputusan kamu. (Q.S. Yûnus [11]: 71)

2. Kesepakatan atau konsensus dari sejumlah orang terhadap suatu persoalan. Apabila suatu kaum sepakat terhadap suatu persoalan, maka dikatakan:

Adapun dalam peristilahan Ushûl Fiqh, dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Imam al-Ghazali mendefinisikan 'Ijmâ' sebagai:

« اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية »

Kesepakatan umat Muhammad saw atas satu perkara yang berhubungan dengan urusan agama.⁷²

2. Jumhur mendefinisikan bahwa 'Ijmâ' adalah:

اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي

Kesepakatan para mujtahid umat Islam pada satu masa tentang hukum syar'î setelah wafatnya Nabi saw.⁷³

⁷² Lihat dalam Al-Ghazâlî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl* vol. 1 h. 110

⁷³ Muhammad bin Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr 'alâ Tahrîri Ibnî-l Humâm fi 'Ilmi-l 'Ushûl; al-Jâmi' baina Isthilâhî-l Hanafiyyah wa-s Syâfi'iyyah*, vol 3 (Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, 1316 H), h. 80. Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâtîhu-r Rahamût, Syarh Musallami-ts Tsubût fi 'Ushûli-l Fiqh*, vol 2 (Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, 1322 H), h. 211; 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol. 2 h. 29; Al-Bunnânî. *Hâsiyyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi'*, vol. 2 h. 156. Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 128. Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol 1 h. 101. Al-Azmîrî. *Hâsiyyah 'alâ Syarh Mukhtashari-l 'Allâmah Malîk Khasru al-Musammâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl*. Mathba'ah al-Hâjî Muharram Affandî al-Busnawî, 1302 H. Vol.2 h. 252.

Berdasarkan definisi tersebut, kiranya dapat diperoleh beberapa penjelasan tentang makna 'Ijmâ' dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, yakni:

1. Bahwa kesepakatan itu harus dilakukan oleh seluruh mujtahid; bukan kesepakatan sebagian; atau bukan kesepakatan yang dilakukan oleh selain ulama mujtahid, seperti kesepakatan yang dilakukan oleh orang-orang awam atau orang-orang yang belum memenuhi syarat sebagai mujtahid.
2. Yang dimaksud dengan para mujtahid adalah mereka yang hidup pada saat terselenggarakannya 'Ijmâ', bukan mereka yang telah tiada atau yang belum lahir.
3. Mereka yang ber-'ijmâ' adalah dari kalangan orang-orang muslim.
4. Ijmâ' yang dapat dipergunakan sebagai hujjah adalah yang terselenggara sesudah wafat Rasul.
5. Persoalan yang menjadi obyek Ijmâ' haruslah persoalan agama, bukan masalah-masalah keduniawiaan atau persoalan-persoalan logika.

Adapun definisi yang digagas oleh al-Ghazâlî; ada dua hal yang menghadangnya;⁷⁴

Pertama: Dengan menyebut kata "umat Muhammad" definisi tersebut membenarkan 'Ijmâ' yang dilakukan kaum awam, padahal hakikatnya, pendapat kaum awam tidak memiliki arti apapun menyangkut hal-hal yang menjadi kekhususan para ulama.

Kedua: Bahwa pada masa hidup Nabi, tidak ada kebutuhan pada 'Ijmâ', karena nabi berkedudukan sebagai sumber hukum, dan dalam hal ini al-Ghazali tidak memberi batasan waktu tentang 'Ijmâ'.

⁷⁴ *Wakâh az-Zuhailî. Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1 h. 490.

Syarat-syarat 'Ijmâ':

Berdasarkan definisi yang dikemukakan Jumhur, kiranya dapat disimpulkan beberapa syarat 'Ijmâ', sebagai berikut:

Syarat pertama berkenaan dengan kesepakatan (الاتفاق), yang perinciannya adalah sebagai berikut:

Kesepakatan yang dimaksud adalah kesamaan pendapat antara seseorang dengan yang lain; baik dalam hal keyakinan, perkataan atau perbuatan.⁷⁵ Menyangkut syarat ini, terdapat lima hal yang harus terpenuhi bagi terlaksananya 'Ijmâ';

1. Kesepakatan itu adalah kesepakatan yang bulat dari seluruh mujtahid. Tidak dipandang *ijma'*, jika kesepakatan itu hanya berasal dari sebagian besar mujtahid saja sedangkan sebagian kecil lainnya tidak. Akan tetapi para pakar Ushûl Fiqh menilai bahwa kesepakatan mayoritas mujtahid sebagai hujjah.
2. Kesepakatan para mujtahid itu harus berasal dari semua tempat dan golongan. Tidak dipandang *ijma'* jika kesepakatan tersebut hanya berasal dari satu tempat saja.
3. Kesepakatan para mujtahid itu harus nyata, baik dinyatakan dengan lisan maupun dapat dilihat dalam perbuatan.

Syarat kedua berkenaan dengan mujtahid. Ada tiga syarat yang harus terpenuhi bagi seorang untuk menjadi mujtahid, yaitu,⁷⁶

1. Memiliki pengetahuan tentang al-Qur'an, Sunnah dan persoalan-persoalan yang telah menjadi obyek 'Ijmâ' sebelumnya

⁷⁵ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî* vol. 2 h. 947. Al-Azmîrî. *Hâsiyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqât-i Wushûl*. Vol.2 h. 257.

⁷⁶ Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'î-l Jawâmi'* vol.2 h. 313.

2. Memiliki pengetahuan tentang Ilmu Ushûl Fiqh.
3. Memiliki pengetahuan kebahasaan (Arab).

Syarat ketiga adalah bahwa yang melakukan 'Ijmâ' haruslah berasal dari umat Muhammad, bukan orang kafir dan bukan pula umat terdahulu. Syarat keempat adalah bahwa 'Ijmâ' mesti berlangsung sesudah wafat Nabi saw.

Kelima: 'Ijmâ' itu merupakan kesepakatan yang berkaitan dengan masalah hukum syara', seperti wajib, haram, sunnat dan seterusnya.⁷⁷

Pembagian 'Ijmâ'

Beberapa pertimbangan berikut ini menjadi dasar untuk mengklasifikasikan Ijmâ' menjadi beberapa bagian;

1. Berdasarkan pada bentuknya, Ijmâ' dikelompokkan ke dalam dua kategori;
 - a. *Ijmâ' Qauli* atau *'Ijmâ' Sharîh*, adalah apabila segenap mujtahid berhimpun pada satu kesepakatan pendapat dan masing-masing menyatakannya dengan pernyataan lisan; "Ini halal" atau "Ini haram." 'Ijmâ' seperti ini menjadi hujjah tanpa ada perdebatan.⁷⁸
 - b. *'Ijmâ' Sukuti*; adalah apabila suatu pendapat menjadi masyhur di sebagian kelompok mujtahid; sedang sebagian lain diam tanpa mengingkarinya.⁷⁹

Termasuk dalam klasifikasi ini, apa yang disebut oleh sebagian pakar Ushûl Fiqh sebagai *'Ijmâ' Istiqrâ'i* yakni

⁷⁷ Al-Azidi. *Al-Ahkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1 h. 127. Ibn Badrân. *Al-Fatâwâ Syarhi Raudlatu-n Nâdzir* vol. 1 h. 346.

⁷⁸ Al-Buhârî. *al-Baghdâdî, al-Faqih wa-l Mutafaqqih*, vol.1. 170.

dengan cara menghimpun dan meneliti pendapat para ulama dalam masalah tertentu, tanpa didapati adanya perselisihan pendapat.⁸⁰ Juhur mengatakan bahwa haram hukumnya menyalahi atau menolak *ijma' sarih*. Apabila telah terbukti bahwa adanya *ijma'* atas sesuatu persoalan dan ia telah menjadi kesepakatan para mujtahid secara pasti, maka tidak dibenarkan menyalahinya.⁸¹

Adapun yang menjadi alasan bagi kalangan juhur ulama bahwa *ijma'* merupakan hujjah adalah sebagai yang termaktub dalam firman Allah swt: *Dan orang yang menentang Rasul sesudah jelas dan nyata kebenaran baginya, dan menempuh jalan selain yang ditempuh orang-orang mukmin, Kami akan biarkan ia berkuasa atas kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan kelak akan Kami masukkan ia ke neraka Jahanam dan Jahanam itu merupakan tempat kembali yang paling buruk.* (QS. An-Nisa': 115).

Ayat di atas merupakan dalil bahwa jalan selain yang tidak ditempuh oleh orang mukmin adalah bathil dan jalan orang mukmin itu menempuh jalan yang haq. Dan apa yang telah disepakati tentang sesuatu oleh ahli ijtihad dari kalangan orang-orang mukmin berarti ia jalan orang mukmin yang haq dan wajib diikuti dan tak boleh menolaknya.

2. Sabda Nabi saw: *Umatku tidak akan melakukan kesepakatan untuk berbuat kesalahan. Atau dalam matan yang lain ditemukan ungkapan seperti berikut: Umatku tidak akan melakukan kesepakatan untuk berbuat kesesatan.*

⁸⁰ Ibn Taimiyah, *Majmû Fat âwâ* vol.19 h. 267.

⁸¹ Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba' Dar al-Ta'lif, 1965), h. 85.

Dan dalam hadits yang lain ditemukan pula pernyataan berikut: *Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka dipandang baik oleh Allah.*

Menurut juhur Ulama, hadits-hadits yang disebutkan ini merupakan dalil yang menunjukkan bahwa umat Muhammad saw. tidak akan berbuat kesalahan jika mereka bersepakat tentang sesuatu perkara.⁸²

Adapun kekuatan hujjah '*Ijmâ' Sukûti*', para ulama berbeda pendapat menyangkut hal itu. Sebagian menilainya sebagai hujjah yang bersifat *qath'î*, sebagian menganggapnya tidak memiliki kekuatan hujjah sama sekali, dan sebagian menjadikannya sebagai hujjah yang bersifat *dzannî*.

Pangkal perselisihan mereka kembali kepada penilaian tentang sikap diam yang ditunjukkan sebagian kelompok dalam proses terjadinya '*Ijmâ' sukûti*', apakah sikap tersebut memerlukan persetujuan atau penolakan. Kalangan yang menilainya sebagai tanda setuju, mengatakan bahwa '*Ijmâ' sukûti*' adalah hujjah yang bersifat *qath'î*, sedangkan yang memahaminya sebagai tanda tidak setuju, tidak menganggapnya sebagai hujjah. Adapun kelompok yang menilainya sebagai tanda setuju namun tidak secara yakin, maka mereka berpendapat bahwa '*Ijmâ' sukûti*' adalah hujjah yang bersifat *dzannî*.

Walhasil, '*Ijmâ' Sukûti*' tidak dapat dijadikan pegangan (hujjah) sebelum dilihat terlebih dahulu latar belakang, konteks dan alasan sikap diam yang ditampakkan oleh sebagian kalangan.⁸³

⁸² h. 85.
⁸³ Ibn Taimiyah, *Majmû Fat âwâ* vol. 19, h. 267-268.

2. Berdasarkan pada siapa yang melakukan, 'Ijmâ' dapat diklasifikasikan menjadi;⁸⁴
 - a. 'Ijmâ' *'âmmah*; yakni 'Ijmâ' yang dilakukan oleh kaum muslimin secara umum berdasarkan pada apa yang mereka ketahui tentang agam ini secara mendasar. Seperti 'Ijmâ' menyangkut kewajiban shalat, puasa Ramadhan, zakat, haji dan seterusnya. 'Ijmâ' seperti ini memiliki kekuatan hujjah yang *qath'î* dan tidak dapat diperselisihkan.
 - b. *Ijmâ' Khâshshah*; 'Ijmâ' yang dilakukan oleh kalangan ulama (pakar)??, seperti kesepakatan mereka bahwa bersenggama merupakan perbuatan yang membatalkan puasa. 'Ijmâ' *Khâshshah* ada kalanya *qath'î* dan ada yang *dzannî*; sehingga dengan demikian mutlak dilakukan pengkajian terlebih dahulu sebelum memberikan justifikasi atas derajat kesahihannya.
 - c. Berdasarkan pada cara penyampaiannya yakni bagaimana 'Ijmâ' sampai kepada kita, ada dua kategori; 'Ijmâ' yang disampaikan secara *mutawâtir* dan 'Ijmâ' yang disampaikan secara *âhâd*.⁸⁵
 - d. Dan berdasarkan kekuatan dan kelemahannya dalam memberikan hujjah, 'Ijmâ' terbagi menjadi 'Ijmâ' *Qath'î* dan 'Ijmâ' *Dzannî*.⁸⁶

Ukuran Atau Batasan Ijma'

Para Ulama ushul berbeda pendapat tentang ukuran atau besar jumlah yang disebut dengan *ijma'*. Di antara Ulama ada yang mengatakan bahwa *ijma'* itu tidak perlu adanya kesepakatan

⁸⁴ Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, h. 358-359. Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Fiqh wa-l-Mutafaqqih*, vol. 1, h. 172.

⁸⁵ Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol. 2, h. 224.

⁸⁶ Ibn Taimiyah, *Majmû Fat âwâ* vol. 19 h. 267-270.

an seluruh mujtahid, tetapi sudah dipandang cukup jika jumlah mereka sudah mencapai sebanyak tingkat mutawâtir. Akan tetapi, sebaliknya di antara Ulama ushul berpendapat bahwa *ijma'* itu hendaklah kesepakatan seluruh mujtahid. Jika kesepakatan tersebut hanya sebagian besar saja dari mujtahid tidak disebut dengan *ijma'*. Pandangan yang disebut terakhir ini adalah pendapat jumhur ulama. Abdul Wahab Khalaf⁸⁷ menyebutkan secara *syar'î* disebut *ijma'* jika kesepakatan itu memang dapat terwujud, dari seluruh mujtahid, tetapi jika sekiranya hanya sebagian besar saja dan mereka yang sejumlah kecil lainnya menolak maka tidak dapat diterima sebagai *ijma'*.

Sementara itu pendapat lain mengatakan bahwa jika kesepakatan itu datang dari sebagian besar mujtahid dan sebagian kecil menolak, ia dapat dijadikan hujjah, walaupun ia tidak digolongkan kepada *ijma'*.⁸⁸

Memperhatikan perbedaan di atas ternyata, perbedaannya berakar pada penilaian ulama tentang batasan atau ukuran jumlah mujtahid yang memberikan kesepakatan terhadap sesuatu masalah yang terjadi. Perbedaan penilaian tentang batasan atau ukuran jumlah ini melahirkan tiga pandangan yang berbeda. Pandapat pertama menekankan *ijma'* itu sudah dipandang cukup jika sebagian besar saja mujtahid yang sepakat yang lainnya menolak. Kemudian pandangan kedua menjelaskan bahwa persoalan adalah jika kesepakatan seluruh mujtahid tanpa terkecuali. Dengan kata lain, tidak dipandang *ijma'* jika sebagian besar saja mujtahid yang sepakat sedangkan yang lainnya menolak. Kemudian pendapat ketiga menjelaskan bahwa persoalannya adalah jika kesepakatan sebagian besar mujtahid, walaupun tidak

⁸⁷ Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. VIII, Dar al-Furqan al-Islamiyah, t.th), h. 46.

⁸⁸ Lihat dalam al-Futûhî, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba' Dar al-Furqan al-Islamiyah, t.th), h. 46.

digolongkan *ijma'*, tetapi yang penting ia dapat dijadikan sebagai hujjah.

Golongan yang ingkar pada Ijma

Sementara itu, yang mengingkari, menyatakan bahwa *ijma'* tidak dapat diterima sebagai hujjah. Kalangan ini adalah al-Nazam,⁸⁹ sebagian Khawarij⁹⁰ dan Syi'ah. Mereka mengatakan: *Sesungguhnya ijma' itu bukanlah hujjah.*

Berdasarkan pernyataan itu, jelas bahwa golongan ini mengingkari *ijma'* sebagai hujjah. Adapun alasan mereka menolak, sebagai berikut: Pertama, berpegang kepada Firman Allah: *Hai orang-orang yang beriman Ta'atlah kamu kepada Allah dan ta'atlah kamu kepada Rasul dan orang-orang yang mengendalikan urusanmu, maka jika kamu berbeda tentang sesuatu kembalikanlah kepada Allah dan Rasul.* (QS. An-Nisa': 59).

Menurut kalangan ini,⁹¹ bahwa dalam ayat ini perintah Allah untuk mengembalikan perselisihan (perbedaan) hanya kepada Allah dan Rasul-Nya. Adapun yang dimaksud dengan kembali kepada Allah ialah kembali kepada kitab-Nya dan begitu pula yang dimaksud dengan mengembalikan kepada Rasul Allah ialah kembali kepada Rasul ketika masih hidup dan atau kepada Sunnahnya setelah beliau wafat. Tidak ada satu pun perintah mengembalikan perselisihan kepada kene-

⁸⁹ al-Nazam, nama lengkapnya ialah Ibrahim Ibn Sayar al-Basri wafat pada tahun 231, H. Ia salah seorang ulama Mu'tazilah, al-Nazam adalah orang yang pertama mengingkari *ijma'*. Lihat *Ibid.*, h. 86.

⁹⁰ Al-Khawarij adalah kelompok orang yang keluar dari kelompok Ali Ibn Thalib dan sekaligus sebagai kelompok oposan ketika dilakukan tahkim (perdamaian) antara Ali dengan Mu'awiyah. Kelompok Khawarij ini mengatakan sesungguhnya tahkim itu adalah perbuatan kufur. Mereka berprinsip "*La hukma illa Allah*" (Tidak ada hukum kecuali hukum Allah). *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, h. 90.

pakatan pares mujtahid. Oleh karena itu, alasan berpegang kepada *Ijma'* tidak dapat diterima dan tidak bisa dijadikan hujjah.

Selanjutnya, alasan kedua, ialah mereka berpegang kepada hadits Muaz Ibn Jaba¹.⁹² Menurut golongan ini, ketika Nabi menanyakan kasus hukum yang dihadapkan kepadanya, ternyata Muaz Ibn Jabal tidak menyebut *ijma'*, dan Nabi membenarkan hal yang demikian. Sekiranya *ijma'* itu merupakan salah satu dalil yang mempunyai legalitas dalam penetapan hukum syara', tentu Nabi diizinkan ketika ia dibutuhkan dalam penetapan hukum.

Mengomentari perbedaan pendapat antara jumbuh Ulama dengan golongan yang mengingkari *ijma'* sebagai hujjah, Zaky al-Din Sya'ban⁹³ mengatakan, apa yang menjadi pegangan jumbuh Ulama bahwa *ijma'* merupakan hujjah adalah pendapat yang rajih (kuat) dengan tidak perlu memperhatikan yang menyalahinya.

Kemungkinan Terjadinya Ijma'

Pertanyaan yang segera muncul adalah apakah *ijma'* atau kesepakatan para mujtahid itu mungkin terjadi atau tidak? Jika *ijma'* itu mungkin terjadi bagaimana hal itu bisa terwujud dan jika tidak, apa yang menghalanginya. Dan pertanyaan-pertanyaan ini, setidaknya terdapat dua golongan pendapat yang berbeda tentang kemungkinan terjadinya *ijma'*.

Pendapat pertama mengatakan bahwa *ijma'* itu mungkin terjadi. Pendapat ini, dikemukakan oleh kalangan jumbuh

⁹² Jika hadits, tersebut berisi dialog antara Nabi dengan Muaz Ibn Jabal maka ia akan diutus oleh Nabi ke negeri Yaman sebagai Qadi. Di negeri itu, Muaz akan sering disebut dengan Hadits Muaz Ibn Jabal. Selain itu, Muaz juga diriwayatkan oleh Imam Abu Daud, Sunan Abi Daud, Juz II, Indonesia; Makna hadits, h. 303.

⁹³ Zaky al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba' Dar al-Fikr, 1983), h. 91.

ulama. Abdul Karim Zaidan⁹⁴ menjelaskan bahwa kalangan jumbuh ulama menolak pendapat yang mengatakan *ijma'* tidak mungkin terjadi. Kalangan jumbuh beralasan bahwa kemungkinan terjadinya *ijma'* itu memang telah terbukti dalam perbuatan nyata. Menurut kalangan jumbuh ini, tidak sulit membawa persoalan yang sampai kepada kita merupakan hasil kesepakatan mujtahid. Misalnya kesepakatan mujtahid tentang bagian waris nenek sebesar seperenam bagian dari harta, dan kesepakatan mereka tentang peniadaan pembagian harta rampasan dan wilayah-wilayah yang ditaklukkan kepada para pasukan yang berperang.⁹⁵

Kedua kasus ini terjadi pada masa sahabat, yaitu pada masa Abu Bakar dan Umar Ibn Khatab, dan para mujtahid sepakat atas kedua kasus tersebut. Kalangan jumbuh mengatakan bahwa kesepakatan di atas diriwayatkan dari mujtahid yang merupakan dalil (alasan) yang jelas terhadap kemungkinan terjadinya *ijma'* dalam perbuatan.⁹⁶

Kemudian pendapat kedua, mengatakan bahwa *ijma'* itu tidak mungkin terjadi dalam kenyataan. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Nazam dari pengikut Mu'tazilah dan sebagian pengikut Syi'bah.⁹⁷ Menurut golongan ini, jika *ijma'* itu merupakan kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa, maka hal tersebut tidak mungkin akan terjadi. Sebab, para mujtahid itu berada dan tersebar di berbagai kawasan atau daerah yang

⁹⁴ Abdul Karim Zaidan. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Cet. VI (Baghdad: al-Dar al-Arabiyyah. Littiba'ah, 1977), h. 188.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, h. 94.

⁹⁷ Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf. *Ilm Ushul al Fiqh*, Cet. VIII (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1990), h. 84. Kemudian lihat pula dalam Zaky al-Din Sya'ban *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba' Dar al-Fikr, 1965), h. 93.

jaraknya berjauhan serta tidak mudah bagi mereka untuk berkumpul pada satu tempat untuk menyatakan kesepakatan.⁹⁸

Dengan kata lain, menurut pendapat kedua ini, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah⁹⁹ kesepakatan yang menghendaki seluruh mujtahid itu tidak pernah ada. Lebih-lebih pada masa Tabi'in umumnya para mujtahid telah terpencar di berbagai daerah dan kesepakatan ketika ini sulit untuk didapatkan.

Sebagai contoh Imam Abu Yusuf - murid dari Imam Abu Hanifah - menolak apa yang dinyatakan oleh Imam Auza'i tentang *ijma'*. Berbeda halnya, ketika zaman sahabat. Pada masa ini - masa Abu Bakar dan Umar - para mujtahid belum banyak dan jarak mereka tidak jauh atau mereka berbeda pada satu tempat yang mudah untuk dicapai dan dapat mengetahui pendapat mereka serta tidak sulit untuk terjadinya *ijma'*.¹⁰⁰

Adapun sesudah masa ini kesepakatan itu tidak mungkin terjadi. Bahkan, di antara mujtahid yang tersebar di berbagai negara Islam berbeda dalam menetapkan sesuatu masalah yang terjadi dan tentunya sangat tidak mungkin untuk terwujud kesepakatan.¹⁰¹

Dari perbedaan tentang kemungkinan terjadinya kesepakatan di kalangan para mujtahid, tentang sesuatu masalah yang terjadi pada suatu masa, memang diakui terjadi perdebatan panjang di kalangan Ulama ushul baik Ulama klasik maupun Ulama kontemporer.

⁹⁸ Lihat dalam Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi,

⁹⁹ Zaky al-Din Sya'ban menjelaskan tentang pandangan kelompok ini. Bahkan menyatakan bahwa para mujtahid yang tersebar di berbagai kawasan dunia Islam, juga pada waktu atau masa dan untuk terealisirnya kesepakatan di kalangan mereka sesuatu hal yang mustahil.

Jika kita cermati secara jelas, akar perbedaan kedua golongan di atas terletak pada rumusan *ijma'* dan kenyataan praktis yang dihadapi. Lebih-lebih umat Islam dan Ulama telah menyebar ke seluruh penjuru dunia. Secara teoritis, *ijma'* dengan kebulatan pendapat dari seluruh mujtahid dapat saja terjadi, dan *ijma'* itu memang telah terjadi. Akan tetapi, bagi Ulama yang menolak tidak mungkin terjadi *ijma'* karena secara praktis memang sulit mencapai kata sepakat karena banyaknya mujtahid. Dalam keadaan seperti ini, sebetulnya hal yang amat penting seperti dijelaskan oleh Prof Dr. Amir Syarifuddin¹⁰² bahwa satu hal yang dapat diterima oleh semua belah pihak tentang *ijma'* itu ialah bila ia diartikan dengan tidak adanya pendapat lain yang menyalahinya.

M. 'Ighmâ (الإغماء)

'*Ighmâ* adalah kondisi yang lazim kita kenal sebagai keadaan tidak sadarkan diri atau pingsan. Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, '*ighmâ* diartikan sebagai: Tidak berfungsinya potensi kesadaran dan gerak disebabkan oleh penyakit yang menyerang otak atau jantung.

Dan atas pertimbangan bahwa ia adalah penyakit yang menjadi kendala bagi upaya memahami *khithâb* sehingga dengan demikian ia memiliki dampak yang lebih besar dari sekedar keadaan tidur; dan oleh karenanya para pakar Ushûl Fiqh menghukuminya sebagai perkara yang membatalkan shalat dalam segala situasi.

'*Ighmâ* menafikan *ahliyyatu-l'adâ* dan *ahliyyatu-l-wajûb* sekedungus. Adapun menyangkut *qadlâ*; apabila *ighmâ* berlangsung beberapa saat saja maka kedudukannya sama dengan tidur.

¹⁰² Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh I*, Jilid I, (Jakarta: Logos, 1977), h. 11.

dalam hal ini tidak menggugurkan *qadlâ*. Tetapi jika berlangsung lama, maka ia berkedudukan seperti keadaan tertidur.¹⁰³

N. 'Amr (الأمر)

Definisi

Dari segi bahasa, lafal '*amr* (الأمر) adalah derivasi dari verba '*amara* yang berarti membebani atau menugasi seseorang untuk melakukan sesuatu.

'Amr juga berarti urusan, seperti pada firman Allah swt:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾

Tidak ada sedikit pun campur tanganmu (wahai Nabi Muhammad saw.) dalam urusan mereka... (Q.S.'Ali 'Imrân [3]: 128)¹⁰⁴

'Amr dalam terminologi Ushûl Fiqh didefinisikan sebagai:

اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء

Lafal yang menunjuk pada tuntutan untuk melaksanakan suatu perbuatan atas dasar dari arah (pihak) yang lebih tinggi derajatnya atau yang memiliki derajat lebih tinggi dari yang dituntut.

Definisi tersebut adalah yang dikemukakan para pakar Ushûl Fiqh dari madzhab Hanafi dan Hambali, dengan pene-

¹⁰³ *Ushûl Fiqh*, Uughyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl.

¹⁰⁴ Muhammad bin Amrî-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol 2 h. 176.

¹⁰⁵ *Ushûl Fiqh*, Uughyah 'alâ-l Taudlîh, Vol.2 h. 169

¹⁰⁶ *Ushûl Fiqh*, Uughyah al-'Arabiyah. Al-Mu'jam al-Wajîz. Percetakan dan Pengajaran Republik Arab Mesir. Tahun 1992

¹⁰⁷ *Ushûl Fiqh*, Uughyah wa-d Dîn. Syarh 'alâ Mukhtashari Ibni-l Hâjib

kanan bahwa tuntutan yang dimaksud berasal dari "pihak" yang lebih tinggi derajatnya dari yang dituntut.¹⁰⁶

'Amr menunjuk kepada *qaul* yang mengandung tuntutan untuk melaksanakan suatu bentuk perbuatan tertentu secara hakiki. Adapun format yang mengimplikasikan 'Amr ada empat yaitu:¹⁰⁷

1. Format perintah (*صيغة الأمر*) seperti firman Allah swt;

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾

(Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dengan sebenar-benar takwa)

﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾

(tunaikanlah janji kamu

2. Format kata kerja yang menunjuk aktifitas atau peristiwa di masa mendatang (*f'il mudlâri'*) yang dipadu dengan partikel huruf *lâm* «ل» yang mengandung makna perintah atau yang lazim disebut (*lâmu-l amri*); seperti pada firman Allah swt;

﴿ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ ﴾

Hendaknya seorang yang mampu bersedekah sesuai kadar kemampuannya.

﴿ إِنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرُ فَلْيَصِّمُوا ﴾

¹⁰⁶ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Basidi* vol. 1 h. 10. Al-Bunnânî. *Hâsyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jawâmi'*, vol.1 h. 211. Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol 2 h. 8. Isnawî. *Nihâyatul-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol 2 h. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. h. 126.

¹⁰⁷ Al-Jizânî, *Ma'â limu 'Ushûl Fiqh 'inda Ahli-s Sunnah wa-l Jama'* h. 398

Maka siapa yang hadir di bulan (Ramadhan) itu, hendaknya ia berpuasa.

3. Kalimat berita (*jumlah khabariyyah*) yang mengandung makna tuntutan, seperti pada firman Allah swt;

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ ﴾

Dan para ibu, menyusui anak-anak mereka dua tahun penuh.

Apa yang diinginkan oleh ayat tersebut di atas bukan sekedar mengabarkan perihal ibu-ibu yang menyusui anak-anak mereka, melainkan bahwa yang ayat di atas memerintahkan para ibu untuk menyusui anaknya dalam jangka waktu dua tahun.

Demikian pula firman Allah swt;

﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾

Dan Allah tidak akan menjadikan bagi orang-orang mukmin jalan terhadap orang-orang kafir. Ayat ini bukan sekedar khabar, melainkan perintah kepada orang-orang mukmin agar tidak memberi kesempatan bagi orang-orang kafir untuk menentang mereka.

4. *Alsharh* yang berkedudukan sebagai kata kerja, seperti pada firman Allah swt

﴿ فَضْرَبِ الرِّقَابِ ﴾

Maka pakuhan terhadap leher...

Implikasi tektual (*dalâlah*) Amr

Para pakar Ushûl Fiqh berpendapat; lafal 'Amr mengimplikasikan bahwa obyek yang dituntut atau diperintahkan oleh ayat-ayat implikasi tektual itu tidak akan bergeser dari

penunjukannya pada yang wajib kepada selain yang wajib terkecuali ada *qarīnah* (atau partikel penyerta) yang menunjuk pada pergeseran itu. Sepanjang tidak terdapat *qarīnah*, maka format perintah menunjuk kepada wajibnya obyek yang diperintahkan.¹⁰⁸

Beberapa kondisi bukan wajib sebagai implikasi tekstual dari 'Amr antara lain:

1. *Nadb* (النَدْب) seperti pada firman Allah swt:

﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾

Maka tulislah/catatlah mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka. Pencatatan di sini bukan hal yang wajib, melainkan *mandûb*, berdasarkan *qarīnah* bahwa seorang tuan atau pemilik budak bebas melakukan apa saja terhadap hak miliknya.

2. *Ibâhah* (الإِبَاحَة) seperti pada firman Allah swt;

﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾

Makan dan minumlah kalian semua

Qarīnah-nya adalah bahwa makan dan minum merupakan watak yang tidak dapat dipisahkan dari kebiasaan makhluk hidup.

3. Ada kalanya format 'Amr dipergunakan untuk menunjuk makna bimbingan (الإِرشَاد), seperti perintah al-Qur'an untuk

¹⁰⁸ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Basid* vol. 1 h. 108. Al-Bunnânî. *Hâsyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jawâmi'*, vol.1 h. 217. Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol. 1 h. al-Isnawî. *Nihâyat-u Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* h. 17. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. h. 128. Ibn Badrân. *Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 101.

menghadirkan saksi dalam transaksi jual beli dan untuk mencatat hutang piutang, melalui firman Allah swt:

﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antara kamu.. (Q.S. al-Baqarah [2]: 282)

Dan firman Allah swt dalam ayat menyangkut hutang piutang;

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مَعِي فَاكْتُبُوهُ ﴾

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, maka hendaklah kamu menuliskannya. (Q.S. al-Baqarah [2]: 282)

Adapun *qarīnah* yang mengalihkan penunjukan 'Amr dari wajib kepada *irsyād* adalah penggalan terakhir dari ayat yang dimaksud, yakni firman Allah swt;

﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتِنَ اٰمَاتَهُ ﴾

Itapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai menunaikan amanatnya (yakni hutang-piut) (Q.S. al-Baqarah [2]: 283)

Iti menunjukkan bahwa hendaknya yang memberi hutang pertama kepada yang diberi hutang, sehingga tidak perlu ada saksi mencatat.

Ada kalanya implikasi tekstual 'Amr menunjuk pada makna penggalan atau pemberian nasihat seperti sabda Rasulullah saw kepada 'Umar bin Abi Salamah:

« يَا غلام ، سمّ الله ، وكلّ يمينك ، وكلّ ما يملكك »

Wahai anakku, sebutlah Allah, makanlah dengan tangan kananmu dan makanlah secukupnya. (Hadits Muttafaq 'alaih).¹⁰⁹

5. Adakalanya menunjuk pada makna ancaman seperti firman Allah swt:

﴿ قُلْ تَتَمَوْنَا مَصِيرِكُمْ إِلَى النَّارِ ﴾

Katakanlah; Bersenang-senanglah (di kehidupan dunia ini) kerana sesungguhnya tempat kembali kamu adalah ke neraka.

Lebih jauh menyangkut implikasi tekstual Amr, Ibnu-s Subkî dalam kitab *Jam'u-l Jawâmi'* menyebut dua puluh enam makna, sedangkan Shadru-s Syarî'ah Ibnu Mas'ûd al-Hanafi hanya menyebut enam belas saja.¹¹⁰

Walhasil, pendapat mayoritas pakar Ushûl Fiqh menyatakan bahwa format 'Amr pada hakikatnya menunjuk pada perihal yang wajib saja, baik dari aspek bahasa, syariat maupun akal. Karena kondisi 'Amr dari aspek kebahasaan adalah untuk tujuan menuntut suatu perbuatan secara pasti dan mengikat. Karena sesungguhnya mewajibkan sesuatu berdasarkan pengertian kebahasaan adalah menetapkan dan mengikat, sedangkan tuntutan 'Amr yang datang dari Allah tidak lain bertujuan menetapkan dan mengharuskan para mitra bicara untuk melaksanakan perintah yang dimaksud. Di pihak lain, melahirkan konsekuensi hukum berupa hukuman bagi yang mengabaikannya.¹¹¹

¹⁰⁹ An-Nawawi. *Riyâdlu-s Shâlihîn* h. 295.

¹¹⁰ Al-Bunnânî. *Hâsyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam' al-Jawâmi'*, vol.1, h. 215-217. Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al Imam Ahmad bin Hambal*, h. 102.

¹¹¹ Ibnu 'Abdi-s Syakûr. *Musallamu-ts Tsubût*. Mathba'ah Husainiyah, Mesir. Tanpa Tahun. Vol 1/207; Shadru-s Syarî'ah, al-Bukhârî al-Hanafi. *Syarh Talwîh 'alâ Matni-t Tanqîh*, vol 1, h. 150-155.

'Amr yang datang menyertai larangan (الأمر بعد الحظر)

Banyak ditemukan bahwa 'Amr diketengahkan menyusul adanya larangan atau pengharaman yang mendahuluinya, seperti pada firman Allah swt;

﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾

Dan apabila kamu telah menjadi halal (telah bertahallul); maka berburulah. (Q.S. [05]:) Ayat yang mengandung 'Amr tersebut datang sesudah firman Allah swt;

﴿ وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدِ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا ﴾

Dan diharamkan atas kamu untuk berburu (binatang) darat selama kamu ihram.?

Dalam kondisi ini, yakni apabila 'Amr diketegahkan sesudah adanya larangan yang mendahuluinya, maka ia mengimplikasikan makna *ibâhah*.

Ini adalah pendapat Imam Syafi'î dan para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hambali dan Maliki. Alasannya adalah bahwa sebagian besar perintah yang dikemukakan menyusul adanya larangan mengungkapkan makna *ibâhah* dalam tradisi Syariat dan berdasarkan kesepakatan segenap ulama.¹¹²

'Amr muttaq tidak menuntut pengulangan obyek yang dituntut

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh berpendapat bahwa 'Amr muttaq tidak menunjuk pada pengulangan obyek yang dituntut, tetapi ia menunjuk kepada kuantitas obyek yang dituntut,

¹¹² 'Abdul Karim bin 'Ali an-Namlah. *al-Jâmi' li Masâili al-Ushûl* (Maktabah ar-Rusyid 1424H-1425H).

melainkan hanya menunjuk kepada tuntutan untuk menghadirkan wujud sesuatu yang dituntut tanpa ada indikasi sekali atau lebih dari sekali.¹¹³

Para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi seperti al-Bazdawî berpendapat bahwa pengulangan perbuatan yang dituntut dalam 'Amr dimengerti dari *qarînah-qarînah* yang menyertai 'Amr; seperti apabila 'Amr digantungkan pada syarat yang berkedudukan sebagai 'illah dari obyek yang diperintahkan atau (*ma'mûr bihi*); seperti firman Allah swt:

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا ﴾

dan jika kamu junub maka mandilah. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 6)

﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ... ﴾

apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah muka kamu dan tangan kamu sampai dengan siku-siku. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 6)

Atau apabila 'Amr ditambatkan pada keberadaan makna yang berkedudukan sebagai 'illah bagi obyek yang diperintahkan; seperti firman Allah swt;

﴿ أَمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ ﴾

Dirikanlah shalat (sebab)? tergelincirnya condongnya matahari

Dan firman Allah swt;

﴿ الرَّابِئَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾

Pezina laki-laki dan pezina perempuan, maka cambuklah masing-masing masing-masing di antara keduanya seratus cambukan.

¹¹³ 'Abdul Karîm bin 'Ali an-Namlah. *Al-Jâmi' li Masâ'il al-Ushûl* 139-140.

Ayat pertama mempertalikan perintah bersuci dengan keadaan *junub*, ayat kedua mempertalikan *wudlu* dengan keinginan melaksanakan shalat, ayat ketiga mempertalikan perintah shalat dengan tergelincirnya matahari, dan ayat keempat mempertalikan hukuman cambuk dengan sebabnya yakni *sina*. Dalam aneka kondisi seperti itu, hukum ditetapkan oleh sebab terulangnya 'illah karena Allah mempertalikan masing-masing hukum dengan kausanya.

Faur dan Tarâkhî

Yang dimaksud dengan *faur* (الفور) adalah kebersegeraan melaksanakan perintah sekedar mendengar datangnya taklif bersama adanya kemungkinan; jika tidak bersegera maka yang bersangkutan akan mendapat hukuman.¹¹⁴

Adapun yang dimaksud dengan *tarâkhî* (التراخي) adalah pilihan yang diberikan kepada mukallaf menyangkut pelaksanaan perintah secara langsung begitu mendengar adanya perintah atau menunda pelaksanaannya di lain waktu disertai adanya dugaan kuat bahwa ia dapat melaksanakannya pada waktu tersebut.

Pendapat yang lebih cenderung kepada kebenaran adalah bahwa format (*shighah*) 'Amr tidak menunjuk pada kebersegeraan melaksanakan perintah (*al-faur*) dan tidak pula (*tarâkhî*) dengan sendirinya, melainkan bahwa hal itu diketahui dari perintah. Jika seseorang mengatakan, "Berikan aku segelas air!" maka yang dimaksud oleh si pembicara adalah kebersegeraan; dengan perintah bahwa orang yang minta minum, pada umumnya segera membutuhkan air. Tetapi dalam hal 'Amr itu tidak berlaku dengan waktu seperti perintah zakat, haji, puasa, meng-

¹¹⁴ *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* vol.1 h. 229.

qadla puasa dan atau shalat, menunaikan pembayaran kafarat; maka dalam hal ini orang yang diperintah boleh mengakhirkan pelaksanaan obyek yang diperintahkan, akan tetapi bersegera melaksanakannya tentu lebih afdhal dan lebih selamat; berdasarkan firman Allah swt;

﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾

Dan berlomba-lombalah kamu sekalian dalam kebajikan.

Beberapa persoalan *fiqhiyyah* berikut merupakan salah satu dari sekian banyak contoh persoalan yang timbul dari perbedaan pendapat menyangkut implikasi tekstual 'Amr apakah menunjuk pada *faur* atau *tarâkhî*.

1. Pelaksanaan ibadah haji; Berdasarkan mazhab Maliki dan Hambali, wajib segera dilaksanakan, berdasarkan 'Amr yang terkandung dalam firman Allah swt;

﴿ وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾

Dan sempurnakanlah haji dan umrah (karena) Allah.

Sedangkan bagi mazhab Hanafi dan Syafi'i, perintah tersebut boleh diakhirkan pelaksanaannya atas dasar dugaan kuat bahwa yang bersangkutan mampu melaksanakan perintah itu pada waktu yang lain.

2. Dalam madzhab Maliki dan Hambali, perintah zakat wajib dilaksanakan dengan bersegera ('*ala-l faur*); berdasarkan pada apa yang dituntut oleh lafal 'Amr itu sendiri; demikian pula dalam mazhab Syafi'i, dengan dalih yang bertolak dari pertimbangan hajat kaum yang berhak menerima zakat, yaitu bahwa ia adalah hak orang lain yang wajib ditunaikan oleh yang diperintah, sedang yang bersangkutan dalam keadaan

an sanggup menunaikannya. Adapun dalam pandangan mazhab Hanafi, perintah tersebut dapat tidak segera dilaksanakan, tetapi waktu pelaksanaannya menjadi sempit apabila yang diperintah menduga kuat bahwa ia akan mati sebelum mampu melaksanakan kewajiban yang dimaksud.¹¹⁵

Amr mengimplikasikan larangan untuk melakukan lawan dari perkara yang dituntut oleh Amr tersebut

Para pakar Ushûl Fiqh mengatakan bahwa 'Amr untuk melaksanakan sesuatu mengimplikasikan adanya larangan untuk melakukan lawan dari obyek yang diperintahkan.

Dalam konteks lain, mayoritas pakar selain Mu'tazilah mengatakan bahwa *Nahî* atau larangan untuk melakukan sesuatu mengimplikasikan adanya perintah untuk melaksanakan satu di antara beberapa perkara yang menjadi lawan dari obyek yang dilarangi; berdasarkan makna yang dikandung oleh *Nahî*, bukan berdasarkan format *Nahî* itu.

Seperti misalnya; perintah untuk beriman mengimplikasikan larangan untuk kufur, perintah untuk berdiri mengimplikasikan larangan untuk melakukan seluruh perkara yang bertentangan dengan berdiri seperti duduk, berbaring, sujud dan sebagainya. Sebaliknya, larangan (*Nahî*) untuk berdiri mengimplikasikan perintah untuk melaksanakan salah satu dari beberapa sebab; larangan (*nahî*) terhadap suatu perkara mengimplikasikan kewajiban untuk tidak melakukan apa yang dilarang; dan bahwa larangan tersebut tidak mungkin terwujud jika dilakukan dengan melaksanakan salah satu lawan dari yang dilarang.

O. Ahliyyah (الأهلية)

Al-Ahliyyah secara bahasa semakna dengan kata (الصلاحية) yang berarti kelayakan atau kepatutan; sebagaimana firman Allah swt dalam al-Qur'an:

﴿وَكُنُوا أَحَقُّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾

Kelayakan yang dimaksud dapat terwujud melalui akal. Dalam konteks ini, akal menjadi barometer penentu dalam memahami *taklif* (*manâthu-l qudrah*) bagi segenap *mukallaf*.

Dalam terminologi Ushûl Fiqh diartikan sebagai kelayakan seorang hamba (*mukallaf*) bagi diwajibkannya hak-hak (*huqûq*) atas diri yang bersangkutan. Atau ia adalah amanah yang dipermaklumkan Allah swt menyangkut beban yang wajib diemban, melalui firman-Nya;

﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانَ﴾

dan dipikullah oleh manusia (Q.S. al-Aḥzâb [33]: 72)

Dengan demikian bahwa *ahliyyah* merupakan sesuatu yang melekat pada diri manusia semenjak ia hadir di alam wujud baik secara hakiki maupun secara hukum; sehingga dengan demikian manusia menjadi layak untuk mengemban dan melaksanakan kewajiban atas dirinya.¹¹⁶

Para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi mengklasifikasi *ahliyyah* ke dalam dua kategori;¹¹⁷

Pertama; *Ahliyyah wujûb* (أهلية وجوب) yaitu kelayakan manusia untuk menjadi pihak yang ditetapkan hak dan

¹¹⁶ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al Basrah* vol.2 h. 1357.

¹¹⁷ Muhammad bin Amîrî-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol 2 h. 184. Azmîrî. *Hâsiyyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl*, Vol 2 h.

wajiban atas dirinya. Yang menjadi dasar bagi ketetapan tersebut adalah faktor hidup atau kehidupan manusia di alam wujud. Inilah yang disebut oleh para pakar Fiqh sebagai *dzimmah*.

Kelayakan manusia untuk menjadi pihak yang ditetapkan atas dirinya hak dan kewajiban atau *Ahliyyatu-l wujûb* terbagi menjadi dua;

1. Kelayakan sempurna (أهلية وجوب كاملة)

Yakni kelayakan yang melekat pada diri manusia semenjak dilahirkan tanpa pernah terpisah dari dirinya sepanjang periode kehidupan; sehingga dengan demikian manusia layak untuk menerima hak dan kewajiban. Dan berdasarkan pengertian tersebut, tidak ada manusia yang tidak memiliki kelayakan ini.

2. Kelayakan tidak sempurna (أهلية وجوب ناقصة)

Yaitu kelayakan yang ditetapkan atas janin yang masih berada dalam kandungan, sehingga ia menjadi layak untuk ditetapkan atas dirinya hak-hak, tanpa kewajiban, dengan syarat bahwa si janin dilahirkan dalam keadaan hidup. Atas diri janin, berlaku hak-hak melalui akad yang tidak membatalkan pada format persetujuan atau kabul (*qabûl*); seperti halnya hak waris, hak menerima wakaf dan wasiat. Atas akad ini maka hak-hak yang timbul sebagai dampak dari akad yang menghajatkan format penerimaan seperti halnya jual beli dan hibah, tidak dapat ditetapkan atas diri siapa yang memiliki *ahliyyah* tidak sempurna seperti halnya janin.

3. Kelayakan tidak sempurna (أهلية أداء)

Yaitu kelayakan manusia untuk dapat melakukan suatu perbuatan yang dapat dipertanggung jawabkan

secara syar'î. *Ahliyyatu-l 'adâ* sinonim dengan terminologi *mas'ûliyyah* (المسؤولية) atau konsekuensi hukum. Sebagai contoh bahwa shalat dan puasa yang dilaksanakan oleh seorang mukallaf dapat menggugurkan kewajiban, dan bahwa kejahatan yang dilakukan seseorang terhadap hak milik melahirkan konsekuensi hukum.

Segecap *mu'âmalât* (interaksi sosial), prilaku pribadi, dan taklif bergantung pada *ahliyyatu-l adâ'*; berdasarkan pada fase kehidupan manusia setelah ia memasuki usia *tamyîz*. Adapun sebelum itu, maka tidak ada *ahliyyatu-l adâ'*. Sama halnya dengan keadaan orang yang *majnûn* (tidak berakal sehat). Maka prilaku anak yang belum memasuki masa *tamyîz*, dan demikian pula *majnûn*, tidak memiliki dampak yang dapat dipertanggung jawabkan secara syar'î. Akad-akad yang dilakukan oleh keduanya *bâthil*. Namun demikian, keduanya dapat dijatuhi sanksi materil menyangkut kasus pidana terhadap jiwa atau harta milik orang lain.

'*Ahliyyatu-l 'Adâ* terkelompokkan ke dalam dua kategori:

1. '*Ahliyyatu-l 'Adâ* yang tidak sempurna (أهلية الأداء ناقصة)

Yakni kelayakan yang ada pada diri manusia dari fase *tamyîz* hingga balig. Dalam hal ini harus dipilah antara hak-hak yang berhubungan dengan Allah dan hak-hak yang berhubungan dengan sesama.

Berhubungan dengan hak-hak Allah, apa yang dilakukan oleh anak yang telah memasuki usia *tamyîz* seperti misalnya iman, kufur, shalat, puasa atau haji, adalah *shahîh* (sah secara syar'î); namun yang bersangkutan tidak dibebani pelaksanaan ibadah melainkan dalam konteks pembelajaran.

Adapun hak-hak yang bertalian dengan sesama, Imam Hanafi berpendapat bahwa akad yang dilakukan oleh siapa yang belum

memiliki *ahliyyatu-l 'adâ'* yang tidak sempurna hukumnya *bâthil*.

Sedang menurut pendapat para pakar dari madzhab Hanafi, perlakuan terhadap harta benda yang dilakukan oleh siapa yang hanya memiliki *ahliyyatu-l 'adâ'* yang tidak sempurna terbagi menjadi tiga:

- Prilaku yang mendatangkan keuntungan atau manfaat murni, yaitu prilaku yang berdampak pada kepemilikan tanpa ada imbalan, seperti halnya menerima hibah atau sedekah, maka hukumnya adalah sah secara syar'î tanpa perlu persetujuan wali.
- Prilaku yang mendatangkan keuntungan atau mudarat murni, yaitu prilaku yang berdampak pada hilangnya kepemilikan tanpa ada imbalan, semisal talak, hibah, sedekah, wakaf dan seterusnya. Prilaku ini tidak sah secara syar'î, meskipun atas persetujuan wali.
- Prilaku yang kemungkinan dapat mendatangkan keuntungan dan dapat pula mengakibatkan kerugian dan mudarat, seperti halnya jual beli, sewa menyewa, nikah dan sebagainya. Dalam hal ini, prilaku jenis ini jika dilakukan oleh anak yang *mumayyiz* adalah sah secara syar'î atas persetujuan wali.

2. '*Ahliyyatu-l 'Adâ* yang sempurna (أهلية الأداء كاملة);

Ahliyyatu-l 'adâ yang sempurna dimiliki pada siapa yang telah balig dan mencapai usia balig; yang ditentukan baik oleh tanda biologis atau dengan genapnya usia lima tahun berdasarkan pendapat para pakar Fiqh. Dalam kebanyakan manusia menjadi layak untuk dibebankan pada akad-akad, kecuali hukum syar'î, dan yang bersangkutan

wajib melaksanakan ketetapan-ketetapan tersebut dan menanggung dosa apabila mengabaikannya. Segapa prilaku dan mu'âmalat yang dilakukannya sah secara syar'î dan segala dampak yang diakibatkan oleh semua prilaku akan diberlakukan atas yang bersangkutan.

§

BA'

ب

A. Bâthil

Lawan dari kata shahîh. Adalah sesuatu yang tidak menyangkut [berkaitan dengan *nufûdz*] dan yang tidak memiliki dampak hukum [*lâ yu'taddu bihî*] Atau ia disebut juga dengan istilah *fâsid*; keduanya adalah sama (sinonim) [bagi Syafiiyyah, Malikiyyah].

Adapun Hanafiyah, mereka membedakan antara terminologi bâthil dengan fâsid.

Al-Bâthil adalah sesuatu yang tidak disyariatkan mula-mula (dari asalnya, secara mendasar) dan tidak pula makna [*washf*] yang tercakup olehnya, seperti apa yang dalam kitab Fiqh disebut sebagai "bai' u-l malâqih" atau jual beli janin binatang yang masih ada dalam perut induknya. Sebab sebagai persyaratan jual beli adalah bahwa barang yang akan diperjualbelikan harus hadir (dihadirkan) dalam akad. Dan maknanya adalah bahwa ia harus tidak terhalang untuk diserahkan terimakan. Dan kedua unsur tersebut di sini, tidak terpenuhi. Dan adapun sesuatu yang mula-mula disyariatkan tetapi tidak disyariatkan maknanya [*mâ syurî'ah ashlihî dûna washfihî*] seperti halnya *ribâ*.

B. Bâ' (ب)

Huduf *bâ* disebut sebagai *harf jarr* (حرف الجر) karena memiliki fungsi menarik kata kerja (*fi'l*) kepada kata benda (*isim*). Kata *jarr* berakar dari verba *jarra* yang berarti menarik.

Disebut pula *harf idlâfah* (حرف الإضافة) karena harf tersebut dikondisikan untuk membawa (mengantar) makna *fi'l* kepada *isim*.¹

Huruf *bâ'* memiliki fungsi sebagai partikel penghubung [dan penjalin keterkaitan] sesuatu dengan yang lain (*ilshâq*).

¹ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bashariyyah*, h. 487.

partikel yang mengandung makna "meminta bantuan" (partikel pembantu). Atau kalau boleh diistilahkan sebagai huruf bantu.

Contoh dari fungsi pertama adalah seperti kalimat berikut:

(Aku bertemu dengan si Zaid) «مرت مزيد»

Contoh dari fungsi kedua adalah seperti pada kalimat berikut:

(Aku menulis dengan [bantuan] pena.) «كتبت بالقلم»

Atas pertimbangan bahwa huruf *bâ'* berkedudukan sebagai partikel yang dipergunakan untuk mengungkap makna bantu, maka ia termasuk dalam kategori *wasilah* (atau alat) yang dimanfaatkan untuk mewujudkan suatu tujuan tertentu seperti halnya alat tukar dalam jual beli.

Penjelasannya adalah sebagai berikut:

«اشتريت هذا الثوب بعشرة دراهم»

(Aku membeli baju ini dengan sepuluh dirham).

عشرة دراهم (sepuluh dirham) pada kalimat di atas adalah *wasilah* yang dapat dijadikan alat tukar yang dapat dipahami sebagai kata yang berkedudukan sebagai huruf *bâ'*; karena mata uang itu sejatinya bukan bagian dalam transaksi, melainkan sebagai alat.

Hal yang sama juga dapat dikatakan dalam mazhab Hanafi berpendapat bahwa *bâ'* tidak mengimplikasikan makna sebagian; sebab *bâ'* hanya menghubungkan antara dua kata, maka akan terjadi pengulangan (yang akan terjadi) terjadi pula kesepadanan dengan huruf *min* yang akan diimplikasikan sebagai huruf yang mengimplikasikan makna "sebagian". Lain dari pada itu akan melahirkan makna "sebagian" yakni gejala bahasa di kebahasaan itu.

berseberangan dengan hukum asal yakni makna hakiki (*al-haqiqah* mana satu lafal memiliki lebih dari dua makna. Masing-masing dari kedua fenomena).

Berikut sebuah contoh:

Pada kalimat; «*مسحت الحائط بيدي*» Aku mengusap tembok dengan tanganku); huruf *bâ'* tersambung dengan alat yang diperbunakan untuk mengusap. Pola seperti itu mengimplikasikan makna pengusapan seluruh obyek, dalam hal ini tembok.

Adapun apabila huruf *bâ'* tersambung dengan obyek yang diusap, seperti pada firman Allah swt:

﴿*وامسحوا برؤوسكم*﴾

Usapkan (tanganmu) dengan kepalamu.

maka berdasarkan kalimat pola seperti itu tidak mengimplikasikan keharusan mengusap seluruh obyek, dalam hal ini kepala.; melainkan sekedar meletakkan alat yang dipergunakan untuk mengusap pada obyeknya.²

Sehingga dengan demikian, yang diwajibkan dalam wudlu adalah mengusap sebagian kepala seukuran telapak tangan atau kurang lebih sepertiga bagian kepala saja, bukan seluruhnya.

C. Ba'da (بعد)

Disebut sebagai *isim dzarf*, mengindikasikan makna penempatan (akhir) atau sesudah; lawan dari lafal *qabla* (قبل).

² Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol. 1. Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâitih-u-r Rahmaniyyah Musallami-ts Tsubûti fi 'Ushûli-l Fiqh*. vol 1 (Mesir: Mathba'ah al Anshârîyâh Bûlâq, 1322 H), h. 242, 490.

Apabila seorang suami berkata kepada wanita yang dinikahinya dan di antara keduanya belum terjadi hubungan suami istri:

«*أنت طالق واحدة بعد واحدة*»

(Kamu kuceraikan sekali sesudah sekali)

Maka redaksi tersebut melahirkan makan dua kali talak. Alasannya adalah *ke-sesudah-an* (atau *ba'diyyah*) menjadi sifat bagi talak pertama; sehingga menuntut (si pembicara) untuk memunda talak pertama itu. Tetapi hal itu menjadi suatu hal yang mustahil karena yang bersangkutan telah mewajibkan talak itu atau dirinya. Kemungkinan yang masih berdiri adalah kemungkinan antara talak pertama dan talak kedua; sehingga yang terjadi adalah dua kali talak.

Apabila si suami itu berkata kepadanya:

«*أنت طالق واحدة بعدها واحدة*»

(Kamu aku cerai sekali, sesudah itu sekali)

talak dalam konteks ini, *ke-sesudah-an* itu menjadi sifat bagi talak kedua sehingga dengan demikian ia tidak memiliki

Apabila *ba'diyyah*, dipergunakan untuk mengungkapkan penempatan dari pernyataan pertama makna pertama.] pernyataan atau penetapan; sedang pernyataan makna kedua sebagai koreksi atau ralat menyangkut ada-

2 Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol. 1. Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâitih-u-r Rahmaniyyah Musallami-ts Tsubûti fi 'Ushûli-l Fiqh*. vol 1 (Mesir: Mathba'ah al Anshârîyâh Bûlâq, 1322 H), h. 242, 490.

Seperti misalnya:

« جاءني زيد بل عمرو »

(Datang kepadaku Zaid, tetapi 'Amru)

Maksud dari pembicara adalah mempermaklumkan perihal kedatangan Zaid, tetapi ia menyadari bahwa maklumat yang disampaikan keliru, kemudian mengalihkan redaksi pembicaraan dari Zaid ke 'Amru.

Seperti juga kalimat berikut:

« ما جاءني زيد بل عمرو »

Tidak datang kepadaku Zaid tetapi 'Amru

Pada kalimat tersebut, penafian kedatangan ditetapkan bagi Zaid, sedang kedatangan ditetapkan bagi 'Amru.

Pengalihan lafal di atas dengan menggunakan partikel (*bal*) dapat dibenarkan apabila kalimat pertama (pokok kalimat) memiliki kemungkinan untuk dijadikan obyek yang dialihkan (dipalingkan). Sebab jika tidak, maka yang terjadi hanyalah fenomena *'athf* (penggabungan) semata tanpa ada indikasi perubahan peristiwa.

Seperti misalnya: Apabila seorang suami berkata kepada wanita yang telah dinakahi dan telah digaulinya layaknya suami istri:

« أنت طالق واحدة لا بل اثنتين »

(Kamu saya talak sekali, tidak, melainkan dua kali).

Maka yang terjadi adalah talak tiga, karena suami telah memiliki wewenang untuk menarik kembali ucapan talak yang telah dikeluarkannya.

Berdasarkan pada makna lafal « بل » sebagai pernyataan "keberpalingan" dari pernyataan pertama (pokok kalimat) dan pentapan pernyataan kedua (anak kalimat); beberapa pakar Ushûl Fiqh dari madzhab Hanafi berpendapat bahwa apabila seseorang mengatakan; « لفلان علي ألف درهم بل ألفان » (Aku berhutang pada si Fulan seribu, tetapi dua ribu dirham", maka berarti bahwa ia mempunyai hutang tiga ribu dirham. Alasannya adalah bahwa lafal « بل » berfungsi meluruskan kekeliruan pada kalimat pokok dengan mendudukkan anak kalimat pada tempatnya. Namun menarik kembali pengakuan bahwa ia berhutang dua ribu dirham dianggap bathil.⁵

E. Bayân (البيان)

Ibnu Qudâmah menjelaskan makna *Bayân* dalam terminologi Ushûl Fiqh sebagai berikut:⁶

Bayân (البيان) adalah sinonim dengan terminolog *dalîl* (الدليل) Atau sesuatu yang dapat mengantarkan dengan perantaraan penalaran yang *sahih* kepada ilmu atau *dzann*. Sebagian kalangan mendefinisikan bayân sebagai upaya membawa lafal dari kemusykilan kepada kejelasan. Bayân dalam nash al-Qur'an maupun sunnah dalam menampakkan makna dan atau hukum dapat berupa?

⁵ Muhammad bin Amîrî-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol. 2, h. 48.

⁶ Ibn Qudâmuddin al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâituhu-r Rahamûtu, Syarh*

al-Bayân, vol I, h. 236.

⁷ Ibnu Qudâmah, Abû Muhammad, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad al-Maqdisî, wafat tahun 541 H, *Raudlatu-n Nâdhir wa Junnatu-*

al-Bayân (Miyad Saudi Arabia: Universitas Islam Muhammad bin Sa'ûd

1399 H), h. 184.

⁸ Ibnu Qudâmah, *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl*

1399 H, h. 184.

1. *Qaul* (perkataan) Allah swt seperti misalnya;

﴿ صفراء فاقع لونها .. ﴾

.... adalah sapi yang kuning, yang kuning tua warnanya dan seterusnya. (Q.S. al-Baqarah [2: 69]. Ayat tersebut merupakan *bayân* bagi firman Allah swt:

﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾

"Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu menyembelih (seekor) sapi." (Q.S. al-Baqarah [2: 69])

2. Atau berupa *qaul* dari Rasul saw, seperti misalnya:

« فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ »

(Tanaman) yang mendapat air dari langit, (zakatnya) adalah sepersepuluh.

Qaul Rasul saw tersebut adalah *bayân* bagi firman Allah swt:

﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾

Dan tunaikahlah haknya (yakni zakatnya) pada hari pemanenannya.

3. Atau berupa amalan Rasul saw, seperti misalnya amalan amalan dalam shalat, yang berkedudukan sebagai *bayân* bagi firman Allah swt;

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾

Dirikanlah shalat.

Dan oleh sebab itu beliau bersabda: *Shalallah seperti melihat aku shalat.* (Hadits riwayat Bukhâri, Ahmad, dan Dârimî).

4. Atau berupa kesepakatan para ulama atau '*ijmâ'*' para sahabat Nabi utk menjelaskan makna lafal dari al-Qur'an atau Sunnah, seperti '*ijmâ'*' para sahabat perihal wajib mandi sehubungan dengan sekedar pertemuan dua kelamin walaupun tanpa mengeluarkan mani. '*Ijmâ'*' tersebut berkedudukan sebagai *bayân* bagi firman Allah swt:

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا ﴾

Dan apabila kamu dalam keadaan junub maka bersucilah.

Walhasil, Ibnu-s Sam'ânî mengatakan bahwa *bayân* bagi lafal mujmal, dikategorikan ke dalam enam macam:⁸

1. Dengan *qaul* (ini yang paling banyak dikemukakan).
2. Dengan amalan.
3. Dengan tulisan (kitâbah), seperti *bayân* menyangkut pelaksanaan zakat dan sebagainya yang dilakukan Rasulullah.
4. Dengan isyarat, seperti yang dilakukan Rasulullah saw ketika saat menjelaskan bilangan hari berdasarkan penanggalan bulan.
5. Dengan *ta'athil*, yakni penyebutan makna atau '*illah*' untuk menetapkan hukum, seperti sabda Nabi saw perihal orang yang berpuasa dengan istri di siang hari bulan Ramadhan: "Apakah pendapatmu jika engkau berkumur-kumur sedang berpuasa? Apakah itu dalam keadaan berpuasa?"⁹
6. Dengan *qahad* para ulama baik melalui *qiyâs* atau '*ijmâ'*'.

⁸ Ibid, hal. 101. ⁹ Ibid, hal. 101. ¹⁰ Ibid, hal. 101. ¹¹ Ibid, hal. 101. ¹² Ibid, hal. 101. ¹³ Ibid, hal. 101. ¹⁴ Ibid, hal. 101. ¹⁵ Ibid, hal. 101. ¹⁶ Ibid, hal. 101. ¹⁷ Ibid, hal. 101. ¹⁸ Ibid, hal. 101. ¹⁹ Ibid, hal. 101. ²⁰ Ibid, hal. 101.

Tâ'

ت

A. Tarjih (الترجيح)

Tarjih seecara bahasa berarti lebih memberatkan atau lebih condong kepada salah satu dari dua sisi.

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh diartikan sebagai

تقوية إحدى الدليلين على الآخر

Menguatkan salah satu dari dua dalil atas dalil yang lain.¹

Ranah *tarjih* adalah dua dalil yang bersifat *dzannî* atau apa yang disebut sebagai *d'amarah*. Dengan ungkapan lain bahwa di mana ada pertentangan antara dua dalil (*ta'âruhdî*) di sana terjadi *tarjih*.²

Tarjih tidak menjadi pilihan utama sebelum dilakukan upaya kompromi (*al-jam'*) antara dua dalil yang dinilai bertentangan. Jika upaya kompromi dapat ditempuh sehingga pertentangan dapat dihindarkan, tidak perlu dilakukan *tarjih*, namun apabila jalan kompromi tidak membuahkan hasil maka wajib dilakukan *tarjih*.³

Tidak dibenarkan melakukan *tarjih* di antara dua dalil yang dinilai saling bertentangan tanpa didasari oleh dalil, sebab melakukan *tarjih* tanpa dasar adalah tindakan yang *bâthil*.⁴

Walaupun obyek *tarjih* tidak terbatas namun dalam hal ini ketentuan umum yang wajib diperhatikan adalah bahwa apabila salah satu dari dua dalil yang bertentangan itu didukung oleh

¹ Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol.4 h. 616. Ibn Taimiyyah, *Majmû Fatâwâ* vol. 13 h. 121.

² Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwayah* h. 474. Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol.4 h. 616 kab *al-Munîr* vol.4 h. 616. Ibn Taimiyyah, *Majmû Fatâwâ* vol. 13 h. 121.

³ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwayah* h. 474. Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol.4 h. 616.

⁴ Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, h. 341-342. Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwayah*, h. 474.

dalil lain yang menguatkannya maka dengan demikian telah terjadi *tarjih*.⁵ *Tarjih* dapat terjadi antara dua dalil *aqlî*, atau antara dua dalil *naqlî* atau antara dalil *naqli* dan *aqli*.⁶

Apabila *tarjih* terjadi antara dua dalil *naqli*, maka dalam hal ini bisa jadi berupa *tarjih* yang berkaitan dengan:

sanad (silsilah periwayatan).

atau berkaitan dengan matan (materi dalil)

atau dengan faktor yang berada di luar dalil.

Apabila *tarjih* terjadi antara dua dalil 'aqli, maka hal itu dapat berupa *tarjih* yang berkenaan dengan:

'aql

dengan *far'*

atau dengan faktor yang berada di luar *dalil*.

Apabila *tarjih* mesti dilakukan antara dalil *naqlî* di satu pihak dan dalil *naqlî* di pihak lain, maka hal itu dilakukan dengan mempertimbangkan mana yang lebih kuat di antara dua *dzann*.⁷

B. Ta'arudl 'Adillah (تعارض الأدلة)

Ta'arudl dari aspek bahasa berarti saling menghadang, atau saling berhadapan. (Zuhaili : 1173)

Dalam terminologi kaum Ushuliyyin terdahulu diartikan sebagai

تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة على وجه التناقض أو التصادم بين أحدهما اجتماعهما كأن يقتضي أحد الدليلين الإيجاب والآخر التحريم ونحوه

Al-Khathîb, *Rauḍatu-n Nâdhir wa Jumnatu-l Manâdhir*, h. 409-410.
Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol.4 h. 751-752.

Fenomena saling menafikan antara dua dalil atau beberapa dalil menyangkut implikasi tekstual dari masing-masing dalil dalam format saling membatalkan atau saling berlawanan, sehingga terhalangi untuk dapat dikompromikan; seperti misalnya satu dalil mengimplikasikan makna wajib sedang dalil lain mengimplikasikan makna haram dan seterusnya.⁸

Sebagian pakar mendefinisikan *ta'ârudl* melalui ungkapan berikut:

أحد الدليلين حكماً في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها

Apabila salah satu dalil menetapkan satu hukum menyangkut satu perkara dalam keadaan berlawanan dengan hukum yang ditetapkan oleh dalil lain pada perkara yang sama.⁹

Contoh: Dalam al-Qur'an terdapat satu ayat yang menetapkan masa 'iddah wanita yang ditinggal mati suami adalah empat bulan sepuluh hari, tanpa ada perbedaan apakah wanita yang dimaksud dalam keadaan hamil atau tidak. Ayat lain menetapkan bahwa berakhirnya masa iddah wanita hamil ditunggu dengan kelahiran, tanpa ada perbedaan apakah wanita tersebut diceraikan atau ditinggal mati suami. Kedua ayat tersebut melahirkan *ta'ârudl* dalam pandangan mujtahid.

Walhasil, apa yang didefinisikan sebagai *ta'ârudl* tidak lebih dari prakonsepsi yang didapat oleh mujtahid berdasarkan pengetahuan dan pemahamannya, bukan berdasarkan dalam arti yang sesungguhnya; karena hakikatnya tidak dapat *ta'â rudl* dalam syariat (hukum Allah). Adalah *ta'ârudl* yang mutstahil apabila Syâri (al-Hâkim) menurunkan

⁸ Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol.4 h. 744

⁹ At-Taftazârî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol.2, h. 109
bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol. 3, h. 2. Ibnu Nûsair
Lakanui, al-Anshârî. *Fawâtihu-r Rahamât*, *Syarh Musallâh*
'Ushûli-l Fiqh, vol.2 (Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bulâq, 1927)

yang saling bertentangan menyangkut satu persoalan dan pada waktu yang bersamaan; karena hal itu merupakan pertanda kelemahan, sebagai sifat yang mustahil disandangkan pada Allah swt.¹⁰

Oleh kenyataan bahwa *ta'ârudl 'adillah* merupakan suatu hal yang simbolis, atau tidak hakiki, maka hal itu mungkin saja terjadi pada masing-masing dalil *qath'î* dan *dzannî*.

Dan tidak akan terjadi *ta'ârudl* antara dalil *qath'î* di satu pihak dengan dalil *dzannî*, atau antara nash dan 'Ijmâ', atau antara *qath'î* dan 'Ijmâ'. Dalam situasi-situasi tersebut tidak akan terwujud makna *ta'ârudl*, karena dalil yang lebih kuat akan membatalkan dalil yang relatif lebih lemah.¹¹

Apabila didapati adanya fenomena *ta'ârudl* antara dua dalil tersebut, maka ia wajib mencari jalan untuk menghindari terjadinya *ta'ârudl* itu dalam praktik. Menyangkut metode menghindarkan *ta'ârudl*, ada beberapa cara yang dapat ditempuh (menurut metode madzhab Hanafî):

Pertama: apabila *ta'ârudl* terjadi antar nash, baik al-Qur'an maupun sunnah. Dalam hal ini ada empat metode yang dapat digunakan secara berturut-turut;

1. *Qath'î 'alâ dzannî* (nash 'alâ sunnah); Dalam hal ini mujtahid meneliti latar belakang masing-masing nash. Apabila diketahui adanya perbedaan waktu menyangkut turunnya, maka nash yang

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

bin Amîri-l Hajj. *Ushûli-l Fiqhi-l Islâmî* vol.2 h. 1173. as-

turun terdahulu dihapus (*mansûkh*) oleh nash yang turun kemudian.

Seperti dua ayat yang menggagas tentang masa 'iddah bagi wanita yang ditinggal mati suami dan masa 'iddah bagi wanita hamil.

Ayat pertama adalah firman Allah swt:

﴿ وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾

Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dengan meninggalkan istri-istri, hendaklah istri-istri itu menunggu dengan menahan diri mereka (yakni ber-'iddah) empat bulan dan sepuluh (hari). (Q.S. al-Baqarah [2]: 134)

Lafal 'amm pada ayat tersebut menetapkan bahwa masa 'iddah bagi wanita yang ditinggal mati suami adalah empat bulan sepuluh hari dengan tidak membedakan antara wanita hamil atau tidak.

Ayat yang kedua adalah firman Allah swt:

﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ جَمْلَهُنَّ ﴾

Dan perempuan-perempuan yang hamil (baik yang diberi baik maupun mati), batas waktu mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka. (Q.S. at-Thalâq [65]: 4)

Ayat ini mengindikasikan bahwa masa 'iddah bagi wanita hamil berakhir dengan kelahiran, baik oleh alasan ditinggal mati suami atau ditalak.

Kedua ayat tersebut mengesankan adanya ta'addud. Namun berdasarkan riwayat yang diketahui dari Ibnu 'Abdûl 'Azîz, bahwa ayat yang kedua turun sesudah ayat yang pertama. Dengan demikian ayat yang pertama *mansûkh* oleh ayat yang kedua berkenaan dengan subyek yang melahirkan ta'addud.

wanita hamil yang ditinggal mati suami masa 'iddahnya berakhir dengan kelahiran, sesuai penapat yang dianut oleh Jumhûr.

2. Tarjih.

Apabila mujtahid tidak dapat mengetahui kronologi sejarah tutunnya nash-nash yang bertentangan maka yang di tempuh adalah *tarjih*, yakni menguatkan salah satu nash atas yang lain seperti misalnya menguatkan lafal *muhkam* atas lafal *mufassar*, menguatkan *dalâlah 'ibârah* atas *dalâlah isyârah*, menguatkan dalil yang menetapkan keharaman atas dalil yang menetapkan pembolehan dan seterusnya.

3. (Al-jam'u wa-t-taufiq)

Yakni mengkompromikan dua dalil yang melahirkan kesan yang berlawanan (*ta'addud*) karena memberlakukan dua dalil lebih utama dari mengabaikan keduanya sama sekali. Adapun menyangkut masalah mengkompromikannya antara lain adalah berdasarkan dalil dari masing-masing nash, seperti misalnya:

1. Memerinci dua nash yang bersifat 'amm. Memberlakukan ketentuan khusus (*taqyîd*) bagi dua nash yang *mutlaq*. Atau menggabungkan dua nash yang satu bersifat 'amm dan yang satu bersifat khusus.

2. Rasulullah saw bersabda: "Tidakkah engkau ingin aku memberikan persaksian kepadamu? Dia adalah yang memberikan persaksian kepadamu."

3. Menurut Musallami-ts Tsubûl, vol.2 (Mesir: Mathba'ah al-Fawâ'id, al-Anshârî. *Fawâ'idhu-r-Rahamûl*, vol.2, h. 189. Al-Azmîrî. *Hâsyiyah 'alâ Mir'âtu-l-Ushul*. Vol.2, h. 3.

4. Menurut Amirul-Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol.3 h. 4. Ibnu 'Abdûl 'Azîz. *Fawâ'idhu-r-Rahamûl*, Syarh Musallami-ts Tsubûl, vol.

Pada kesempatan lain, Rasulullah saw bersabda pula: "Sesungguhnya yang terbaik di antara kamu adalah (orang-orang yang hidup di) masaku, kemudian orang-orang yang (hidup) sesudah itu, kemudian orang-orang yang (hidup) sesudah itu. Kemudian akan ada orang-orang yang memberikan persaksian padahal tidak diminta, mereka berkhianat dan tidak dapat dipercaya."¹⁵

Hadits pertama memperbolehkan orang untuk bersaksi sebelum diminta oleh yang berhak, baik berkenaan dengan hak Allah atau hal sesama. Sedang hadits kedua tidak memperbolehkan sama sekali. Melalui cara *al-jam'u wa-t taufiq*;

Hadits yang memperbolehkan orang untuk bersaksi sebelum diminta adalah berkenaan dengan hak Allah, atau yang lazim disebut *syahâdah hisbah*. Sedang hadits yang melarang persaksian sebelum diminta adalah menyangkut hak sesama

4. Menggugurkan dalil yang mendatangkan *ta'arudl* dan mengedepankan dalil yang kedudukannya lebih rendah

Seperti apabila dua nash al-Qur'an saling bertentangan dalam penilaian mujtahid, maka ia menggugurkan kedua nash al-Qur'an itu dan menetapkan dalil dari Sunnah.

Contohnya: Adanya dua hadits yang mendatangkan *ta'arudl* berkenaan dengan kaifiyyat shalat gerna (kusuf)

Yang pertama adalah sabda Rasulullah saw yang dituturkan dari Nu'mân bin Basyîr ra, ia menuturkan bahwa: "Rasulullah saw melaksanakan shalat kusuf seperti kamu melakukannya; satu rakaat dengan dua sujud."¹⁶

¹⁵ Diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Zaid bin Khâlid dan lain-lain; lihat: *Subulu-s Salâm* 4/126.

¹⁶ Hadits muttafaq 'alaih, diriwayatkan dari 'Imrân bin Hârith dan lain-lain; lihat: *Subulu-s Salâm* 4/126.

Hadits kedua adalah yang diriwayatkan oleh 'Âisyah Ummu-l Mu'minin ra, bahwa Rasulullah saw shalat (kusuf) dua rakaat dengan empat kali rukuk dan empat kali sujud.¹⁷ Cara inilah yang diikuti oleh Jumhur.

Sedangkan para pakar 'Ushul Fiqh dari mazhab Hanafi tidak mengamalkan kedua hadits tersebut, melainkan menetapkan kaifiyyat shalat kusuf berdasarkan qiyâs, yakni mengkiaskan shalat kusuf kepada shalat-shalat fardhu dan summah pada umumnya.¹⁸

Kedua: Apabila *ta'arudl* terjadi antara dua dalil yang bukan nash, seperti misalnya antara dua qiyâs, maka wajib bagi mujtahid untuk memberlakukan tarjih dengan salah satu perangkat tarjih bagi qiyâs, seperti mengedepankan qiyâs yang ditetapkan oleh Allah yang *manshûsh* atas 'illah yang diketahui dari jalan *istinbâth* melalui *mundabah* misalnya.¹⁹

5. *Ta'khîru-l Bayân* (تأخير البيان)

bertundanya *bayân* bagi lafal-lafal yang menghajatkan pada lafal berupa lafal *Mujmal*, 'Âmm, *Majâz*, *Musyarak*, *Mutlaq* dan sebagainya, mencakup dua pengertian,²⁰

1. *Ta'akhîru-l Bayân* «تأخير البيان عن وقت الحاجة»

bertundanya *bayân* hingga saat pelaksanaan hukum yang terdapat pada lafal yang membutuhkan *bayân* itu. Konsekuensinya berdampak pada ketidaktahuan *mukallaf* pada waktu itu; dan hal ini menyangkut perintah-perintah yang wajib

diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan an-Nasâ'î. Lihat *Subulu-s*

Salâm 3, h. 273-275.

¹⁸ Lihat *Ushul al-Fiqh 'alâ-t Taudlîh*. vol.2 h, 104.

¹⁹ Lihat *Ushul al-Fiqh 'alâ-t Taudlîh*. vol.2 h, 104.

²⁰ Lihat *Ushul al-Fiqh 'alâ-t Taudlîh*.

dilaksanakan seketika. Hal ini tentu saja tidak boleh terjadi, sebab ia merupakan pembebanan sesuatu yang berada di luar kemampuan *mukallaf*. Dan hakikatnya tidak terdapat satu pun *khithâb* Allah kepada para *mukallaf* dengan satu lafal *Mujmal* misalnya, tanpa menurunkan *bayân* hingga tiba waktu pelaksanaan *khithâb* dalam lafal *mujmal* tersebut.

Kedua; « تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل »

Penundaan *bayân* dari semenjak turunnya *khithâb* hingga waktu dibutuhkannya *bayân* tersebut untuk dilaksanakan. Ini bertalian dengan hal-hal wajib yang bukan harus segera dilaksanakan. Menurut pendapat Jumhur (para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Maliki, Syafi'î dan Hambali), hal itu boleh dan telah terjadi berkali-kali dalam al-Qur'an; seperti firman Allah swt

﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾

Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu menyembelih seekor sapi. (Q.S. al-Baqarah [2]: 67) Yang dimaksud adalah sapi dengan ciri-ciri tertentu, berdasarkan pada pertanyaan orang-orang Yahudi tentang sifat-sifatnya, dan yang kemudian diperjelas oleh Allah swt. Yakni ketika mereka mengatakan:

﴿ ادع لنا ربك ببين لنا ... ﴾

"Mohonkanlah kepada Tuhan Pemeliharamu untuk kami supaya menerangkan kepada kami, sapi apakah itu?" (Q.S. al-Baqarah)

Jika saja yang diperintahkan untuk disembelih bukan dengan kriteria-kriteria khusus, tentu pernyataan al-Qur'an sia-sia; dan orang-orang Yahudi itu tidak wajar meragukannya. Akan tetapi yang terjadi adalah bahwa Allah swt menunda jawaban berupa penjelasan tentang sifat-sifat sapi

dimaksud. Di sini kita mengamati tertundanya jawaban dari *khithâb*; hingga orang-orang Yahudi itu mengajukan pertanyaan demi pertanyaan.

Contoh lainnya adalah firman Allah swt:

﴿ أقيموا الصلاة ﴾

Dan laksanakanlah shalat dengan sempurna dan berkesinambungan. Menyusul kemudian penjelasan menyangkut tata cara shalat dalam shalat yang dicontohkan oleh malaikat Jibrîl dan shalat-shalat Nabi.

Contoh-contoh lainnya adalah seperti ayat-ayat berikut:

﴿ وآتوا الزكاة ﴾

Dan tunaikanlah zakat.

﴿ والله على الناس حج البيت ﴾

Itu adalah kewajiban atas manusia pada Allah (melaksanakan haji ke Bait (Allah)).

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾

Laki laki dan perempuan pencuri; maka potonglah

Penjelasan menyangkut ketentuan zakat, tata cara haji, dan asal perincian hukum potong tangan bagi pencuri yang telah setahun kemudian, seperti ketentuan zakat dan hukuks hukuks.

﴿ في سائمة الغنم في أربعين شاه شاه ﴾

Itu adalah domba yang digembala di padang gembala, dari empat puluh domba, (zakatnya adalah) seekor domba"

Atau penjelasan tentang manasik haji dalam sabda Nabi saw:

« خذوا عني مناسككم »

Ambillah dari-ku manasik (tata cara pelaksanaan haji) yang kamu lakukan.

D. Ta'wîl (تاويل)²¹

Dari aspek kebahasaan berarti atau sama dengan makna tafsîr «التفسير».

Dalam terminologi pakar Ushûl Fiqh, ta'wîl adalah:

صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى آخر غير ظاهر فيه، مع احتمال له يدل على بعضه

Mengarahkan makna lafal dari makna yang mengemuka (makna *dhâhir*) kepada makna lain yang tidak mengemuka (*ghâib dhâhir*); dengan kemungkinan tercakupnya makna yang tidak *dhâhir* itu yang ditunjukkan dan didukung oleh dalil yang menguatkan.

Dalam konteks ini, ta'wîl mesti didukung oleh dalil yang menguatkan; karena pada pokoknya tidak perlu ada ta'wîl yang wajib adalah menerapkan hukum atas dasar makna yang *dhâhir*.

Ranah Ta'wîl:

Ta'wîl dapat memasuki dua macam *nash*: Pertama *nash* yang menggagas hukum-hukum *taklifi*, dengan ketentuan

²¹ Al-Bunnânî. *Hâsyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Ushûl al-Fiqh* vol. 2, h. 47. Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, vol. 2, h. 135. Syaukârî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqi 'Ilmi-l Ushûl*, h. 153. *Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 124. al-Buhârî. *Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol. 2 h. 184.

an bahwa banyak kemungkinan yang terjadi menyangkut hal itu; dan di sisi lain, para mujtahid menjadikan nash-nash hukum tersebut untuk ditakwilkan berdasarkan aspek bahasa dan dengan konsep-konsep dasar syariah agar dengan demikian mereka mampu merumuskan hukum-hukum syar'î dari nash-nash tersebut.

Kedua; Nash-nash yang menggagas tentang *i'tiqâd* dan keimanan seperti sifat-sifat Allah swt, dan huruf-huruf penggal yang mengawali banyak surah dalam al-Qur'an seperti misalnya: ﴿ اَلَمْ ، حَمْ ، قَ ، صَ ﴾.

Ketentuan dan syarat-syarat ta'wîl :

Takwil yan *shahîh* harus memenuhi ketentuan dan syarat-syarat berikut ini:²²

1. Lafal yang dimaksud adalah lafal yang berada dalam ranah yang boleh di ta'wîl-kan; seperti lafal *dhâhir* atau *nash* menurut pendapat madzhab Hanafi); bukan lafal *mufassar* atau *muhkam*. Pengalihan lafal 'âmm dari sifat ke-'umûmiyyah dengan memaksudkan sebagian saja dari individu berdasarkan dalil adalah ta'wîl yang *shahîh*; karena dalam *nash* yang terkandung makna kekhususan. Demikian pula pengalihan lafal *muthlaq* kepada *muqayyad* berdasarkan dalil atau pengalihan makna *haqîqî* kepada makna *majâzî* berdasarkan dalil adalah ta'wîl yang *shahîh* pula.

2. Pengalihan lafal «الذئب» (domba) yang wajib dikenakan sebagai zakat atas empat puluh ekor domba yang dimiliki oleh seorang muslim yang tinggal di padang gembala, kepada nilai jual domba yang diperoleh sebagaimana dituturkan dalam kitab *Shahîh al-*

« في سائمة الغنم في أربعين شاة شاة »

“Pada domba-domba yang digembala di padang gembala, dari empat puluh ekor domba, (zakatnya adalah) seekor domba.”; dengan mempertimbangkan maksud Syâri’ dalam hal ini, yakni memenuhi hajat kehidupan kaum fakir miskin.

2. *Ta’wil* tidak dapat dilakukan kecuali berdasarkan dalil-dalil sahih yang bisa menguatkan *ta’wil*. *Ta’wil* tanpa berdasarkan dalil atau berdasarkan dalil lemah atau hanya seimbang adalah takwil yang keliru.
3. Lafal yang hendak di-*ta’wil*-kan memiliki kemungkinan mencakup makna yang akan dihasilkan oleh proses *ta’wil*.
4. Orang yang melakukan *ta’wil* memiliki kepiawaian yang layak untuk melakukan *ta’wil*; dan hendaknya produk *ta’wil* yang dihasilkannya selaras dengan realitas kebahasaan atau *urfsyar’i*. Men-*ta’wil*-kan lafal « القرء » berdasarkan makna *majâz* adalah benar, sebab lafal yang dimaksud memiliki kemungkinan untuk mengarah kepada makna metafisik. Demikian pula halnya dengan lafal ‘Âmm; yang memiliki kemungkinan untuk di-takhshîsh. Dan adapun men-*ta’wil*-kan lafal « الحيض » selain dengan makna « القرء » adalah « الطهر » tidak benar, sebab di sini terdapat pemenuhan lafal dengan sesuatu di luar batas kewajaran.

Pembagian *ta’wil*

Ta’wil terdiri dari dua bagian:²³ Pertama: *Ta’wil* yang di luar jangkauan pemahaman yaitu *ta’wil* yang mengacu pada bukan sekedar dalil yang sederhana. Contohnya adalah *ta’wil*-an firman Allah swt tentang *kaffârah dhâhir* oleh para ulama dari madzhab Hanafi:

²³ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmi* vol. 1, h. 311

﴿ فإطعام ستين مسكيناً ﴾

Maka hendaknya (ia) memberi makan enam puluh orang miskin.

Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan redaksi “memberi makan enam puluh orang miskin” adalah “memberi makan (sebanyak) jatah makan bagi enam puluh orang miskin. Karena maksud dari ditetapkannya ketentuan ini adalah demi mencukupi hajat hidup para fakir miskin. Maka dengan demikian kiranya *kaffârah* tersebut dapat dipenuhi dengan memberi makan satu orang sebesar jatah makan enam puluh orang miskin.

Kedua: *Ta’wil* yang dekat dengan pemahaman; adalah jenis *ta’wil* yang cukup didukung oleh dalil yang sederhana; seperti firman Allah swt:

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... ﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu telah melaksanakan shalat maka basuhlah wajah-wajah kamu....

Lafal « قمتم إلى الصلاة » (kamu telah melaksanakan shalat)

diambil dari makna *dhâhir* kepada makna yang lebih dekat dengan pemahaman akal yaitu “keinginan untuk melaksanakan shalat”; dengan dalil bahwa Syâri’ tidak memerintahkan untuk berwudhu di saat mereka mulai melakukan shalat karena wudhu berkedudukan sebagai syarat.

(الغرض) (الغرض)

dan dalam terminologi Ushûl Fiqh diartikan sebagai:

قصر العام على بعض أفراده بدليل يدل عليه

Membatasi cakupan lafal 'Âmm pada sebagian individu berdasarkan dalil.²⁴

Tidak terhitung banyaknya *takhshîsh* yang terdapat dalam al-Qur'an maupun Sunnah, seperti misalnya yang terdapat dalam firman Allah swt:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

mengerjakan haji menuju Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah, (yaitu bagi) yang mampu mengadakan perjalanan ke sana; (Q.S. 'Âli 'Imrân [3]: 97)

Berdasarkan pertimbangan akal, lafal "an-nâs" (manusia) dalam ayat di atas mesti dibatasi cakupannya sehingga hanya meliputi orang-orang berakal sehat dan baligh, atau orang-orang mukallaf.²⁵

Tidak terdapat silang pendapat di kalangan mayoritas pakar Ushûl Fiqh sehubungan dengan dibolehkannya membatasi cakupan lafal 'Âmm (*takhshîshu-l 'Âmm*) berdasarkan dalil. Tetapi mereka berselisih pendapat menyangkut dalil yang mengecualikan sebagian individu yang tercakup oleh lafal 'Âmm apakah ketentuannya bahwa dalil tersebut harus menyebut lafal 'âmm atau tidak.²⁷

Jumhûr, terkecuali para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi berpendapat bahwa *Takhshîsh* (التخصيص) mengang-

²⁴ *Ibid.*, h. 316.

²⁵ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al Basul* h. 306; Ibnu 'Abdi-s Syakûr. *Musallamu-ts Tsubûl*. Vol 1 h. 111 Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. Vol. 1 h. 42. Al-Bunâkî. 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi', vol.2, h. 7-11. Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm, vol. 2, h. 82-110. al-Isnawî. *Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.2 h. 94-111. Bai Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal, h. 114 dan

²⁶ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol 1, h. 111

makna pengalihan lafal 'âmm dari sifatnya yang "meliputi" dan pembatasannya hanya pada sebagian individu berdasarkan dalil; sepanjang bahwa kedatangan *takhshîsh* tidak terlambat dari waktu pelaksanaan ketetapan hukum yang dikandung lafal 'âmm. Jika *takhshîsh* diturunkan jauh sesudah waktu pelaksanaan, maka ia disebut sebagai *naskh* (النسخ), bukan *takhshîsh* (التخصيص).

Aneka macam dalil *takhshîsh* (atau *mukhashshishât*) terkelompokkan ke dalam dua kategori:

1. *Mukhashshish Mustaqill* (مخصص مستقل); adalah dalil *takhshîsh* yang tidak menjadi bagian dari lafal yang mengandung nash 'âmm.

Mukhashshish mustaqill terdiri dari enam macam, yaitu:

a. Pengetahuan inderawi (الحس).

Apabila pengetahuan yang didapat dari indera manusia mengetahui makna tertentu dan khusus yang dikehendaki oleh nash yang bersifat 'âmm. Contohnya adalah firman Allah swt menggambarkan badai dahsyat yang menghancurkan kaum nabi Hûd yang durhaka;

﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾

Angin itu menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhan Pemeliharaanya. (Q.S. al-Ahqâf [46]: 25) Berdasarkan pengetahuan kita, segala sesuatu yang diprakarsakan angin itu tentu tidak termasuk langit, bintang, bintang dan benda-benda angkasa lainnya, tidak pula seluruh bumi dan langit.

b. Logika akal (العقل)

Logika akal yang berdasar al-Qur'an dan Sunnah berkenaan dengan taklif yang bersifat umum, tanpa ada dalil yang mengkhusus-

kan, seperti misalnya perintah haji dalam firman Allah swt:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

mengerjakan haji menuju Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah, (yaitu bagi) yang mampu mengadakan perjalanan ke sana; (Q.S. 'Âlu 'Imrân [3]: 97) Berdasarkan pertimbangan akal, lafal "an-nâs" (manusia) dalam ayat di atas mesti dibatasi cakupannya sehingga hanya meliputi orang-orang berakal sehat dan baligh, atau orang-orang mukallaf.

c. Adat istiadat (العرف والعادة)

Adat istiadat baik berupa ucapan atau perbuatan, dapat dijadikan *dalîl takhshîsh* terhadap nash yang bersifat 'âmm. Seperti misalnya lafal "dirham" atau (الدرهم) yang dimaksud adalah mata uang yang beredar di masing-masing negeri, bukan mata uang dengan jenis tertentu.

d. 'Ijmâ' (الإجماع)

Karena 'Ijmâ' dalam kedudukan sebagai nash *qath'î* sedang 'âmm adalah lafal *dhâhir* (bagi para pakar Ushul Fiqh selain dari mazhab Hanafi). Apabila lafal *dhâhir* dengan dalîl *qath'î*, tentu yang *qath'î* dikedepankan *dhâhir*.²⁸

²⁷ Ibnu Qudâmah, Abû Muhammad, Abdullah bin Ahmad bin Qudâham al-Maqdisî, wafat tahun 541 H, *Raudlatu-n Nâthir* wa *l-Manâdhir* (Saudi Arabia: Universitas Islam Muhammad bin Sa'ud al-Madînah, Riyadh 1399 H), h. 159. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilâmu 'Alamîn*, *Rabbi-l 'Âlamîn*. 2/318.

²⁸ Wahbah az-Zuhaili. *Ushûl al-Fiqh*, h. 255.

Contohnya adalah firman Allah swt:

يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله

Wahai orang-orang yang beriman, apabila diseru (yakni dikumandangkan adzan) untuk shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah menuju dzikrullâh (yakni menghadiri shalat dan khutbah Jum'at), (Q.S. al-Jumu 'ah [62]: 9)

Terhadap nash al-Qur'an tersebut, para pakar Ushûl Fiqh ber-'ijmâ' bahwa tidak ada kewajiban shalat Jumat bagi budak dan kaum wanita.

e. Qaul Shahâbî.

Qaul Shahâbî dapat dijadikan *dalîl takhshîsh* bagi mazhab Hanafi dan Hambalî, karena ia adalah hujjah yang derajatnya di atas Qiyâs. Alasannya adalah bahwa seorang *shahâbî* yang adil tidak meninggalkan apa yang ia dengar dari Rasul atau melakukan sesuatu yang berseberangan dengan sabda Rasul melainkan atas dasar dalîl yang sah untuk menjadi *mukhashshish*.

f. Nash al-Qur'an atau Sunnah yang bersifat *khâsh*.

Tidak ada halangan mendudukan nash al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat *khâsh* sebagai *dalîl takhshîsh*; baik nash yang menjadi mukhashshish itu tersambung dengan lafal 'âmm dalam satu kalimat (*muttashil*) atau terpisah (*munfashil*).

Contoh *takhshîsh* dalam al-Qur'an melalui nash *muttashil* yang terhubung dengan lafal 'âmm adalah seperti firman Allah swt:

﴿ وأحل الله البيع ﴾

Allah menghalalkan jual beli. (Q.S. al-Baqarah [2]: 275)

Kemudian riba dikhususkan dari jual beli dengan firman Allah swt sesudah itu;

﴿ وحرم الربا ﴾

..... dan mengharamkan riba. (Q.S. al-Baqarah [2]: 275)

Contoh *takhshish* dengan nash *munfashil* atau yang terpisah dari lafal 'âmm dalam nash al-Qur'an oleh sunnah *mutawâtir* adalah seperti firman Allah swt;

﴿... إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف﴾
 Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika dia meninggalkan kebajikan (yakni harta yang banyak), berwasiat untuk ibu-bapak dan karib-kerabatannya secara *ma'rûf*... (Q.S. al-Baqarah [2]: 180) Ayat tersebut adalah 'Âmm, kemudian di-takhshishkan dari padanya bahwa seorang waris tidak diperbolehkan untuk meninggalkan wasiat, berdasarkan hadis Rasulullah saw:

« لا وصية لوارث »

Tidak ada wasiat bagi waris.

2. Mukhashish Ghairu Mustaqill (فحص غير المستقل)

Adalah *dalil takhshish* yang tidak berdiri sendiri melainkan menjadi bagian dari lafal yang mengandung nash 'âmm.

Mukhashish *ghair mustaqill* terdiri dari empat macam:

a. *Istitsnâ Muttashil* (الاستثناء المتصل)

Misalnya adalah firman Allah swt:

﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (niscaya dia akan mendapat murka Allah), kecuali yang dipaksa (mengucapkan kalimat kufur atau mengamalkannya) padahal hatinya tetap tenang dengan keimanan (maka dia tidak berdosa... (Q.S. an-Nahl [16]: 106)

Pengecualian yang terdapat pada ayat tersebut, mengeluarkan kufur *dzâhir* – yaitu jenis kufur yang lahir dari keadaan dipaksa sehingga terucap kata-kata kufur namun hati tetap kokoh pada keimanan – dari lafal 'âmm pada penggalan pertama ayat yang mencakup segala bentuk kekufuran.

b. *Sharh* (الشرط)

Contohnya adalah firman Allah swt:

﴿ ولکم نصف ما ترک أزواجکم إن لم یکن لهن ولد ﴾

Anda bagi kamu seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istri kamu, jika mereka tidak mempunyai anak. (Q.S. an-Nisâ' [4]: 13)

Tidak adanya anak lelaki bagi istri yang meninggal, menjadi syarat kepemilikan suami atas seperdua harta warisan yang ditinggalkan oleh istri.

c. *Al-Idhar* (الإذارة)

Contohnya firman Allah swt:

﴿ ومن لم یستطع منکم طویلاً أن ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما مالک ید الیمین من فتياتکم المؤمنات ﴾

Dan barang siapa di antara kamu yang tidak cukup mampu untuk menikahi wanita-wanita merdeka yang mukminah, maka (ia boleh menikahi) wanita mukminah dari hamba sahaya-hamba sahaya yang kamu miliki. (Q.S. an-Nisâ' [4]: 25)

Nash al-Qur'an tersebut membatasi kebolehan menikahi hamba-hamba sahaya perempuan mukminah, bukan selain mereka dalam hal tidak adanya kemampuan memberikan mahar bagi wanita-wanita merdeka yang mukminah.

- d. *Ghâyah* (الغاية) seperti firman Allah swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah muka kamu dan tangan kamu sampai dengan siku-siku. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 6)

Nash al-Qur'an tersebut membatasi pembasuhan tangan hingga batas kedua siku saja. Adapun para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi memiliki beberapa pendapat khusus berkenaan dengan takhshîsh, yakni:

- Dalîl takhshîsh harus berdiri sendiri dan menyertai lafal 'âmm atau (*muqârin*). Apabila dalîl takhshîsh itu tidak berdiri sendiri (*ghair mustaqill*), seperti halnya *syarth* (كيفية) atau *istitsnâ* (الاستثناء) maka dalam hal ini disebut *ghair muqârin* (تخصيص) bukan takhshîsh.
- Apabila dalîl takhshîsh tidak menyertai lafal 'âmm (*ghair muqârin*) maka dalam hal ini disebut nash *ghair muqârin*.

Dengan ketentuan seperti itu, maka terminologi takhshîsh bagi mazhab Hanafi adalah diinginkannya sebagian individu yang berada di bawah cakupan lafal 'âmm berdasarkan dalîl mustaqil, dan *muttashil* atau *muqârin*.²⁹

K. Tarâduf (الترادف)

Adalah lafal-lafal (beberapa lafal) mufrad yang menunjuk pada satu makna, dengan (atau berdasarkan) satu i'tibar (*bi'tibaarin waahid*).

Seperti lafal *al-burr* (البر) dan *al-qamh* (القمح) yang keduanya bermakna gandum. Atau seperti lafal *qa'ada* (قعد) dan *jalasa* (جلس) yang keduanya mengandung arti duduk.

Dalam pandangan para pakar Ushûl Fiqh tarâduf dipandang sebagai gejala bahasa (fenomena) yang boleh (dapat) terjadi secara logika akal (berdasarkan pertimbangan logika akal), dan bahwa hal itu terjadi secara bahasa (atau dalam ranah kebahasaan), dengan alasan bahwa tidak ada penghalang yang mustahil bagi terjadinya gejala *tarâduf* dalam bahasa.³⁰

L. Ta'ridh (التعريض)

Ta'ridh adalah:

اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقي ولا اللفظي

Lafal yang menunjuk kepada sesuatu dari aspek *mafhûm* (konsep) bukan secara *majâz* atau berdasarkan makna *haqiqî*. Atau dengan ungkapan lain adalah menyebut sesuatu dengan memaknakan lafal yang menunjuk kepada sesuatu yang lain.

²⁹ Abu Bakr bin Abdurrahman, *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, 1/100.

³⁰ *Ushûl Fiqh* I Azhar II Ushûl I Bazdawî 1/36; Musallamu-ts Tsubût 1/233

Contoh: Seorang mengatakan, "Bukan aku pencurinya." Dengan maksud menuduh orang yang menjadi mitra bicara. Dalam hal ini, tidak ada konsekuensi hukum dari lafal yang diucapkan oleh si pembicara.³¹

H. Ta'lîl Nushûsh (تعليل النصوص)

Ta'lîl dari akar kata 'illah, yang dimaksud adalah 'illah yang menjadi dasar penerapan qiyâs, yakni sifat atau makna yang melekat pada hukum nash.³²

Mazhab yang dianut mayoritas pakar Ushûl Fiqh dan Fiqh adalah bahwa hukum-hukum Allah swt didirikan di atas asas hikmah dan masalahah. Dalam konteks tersebut para pakar Ushûl Fiqh berbeda pendapat menyangkut apakah dengan demikian nash-nash hukum itu dapat di-ta'lîl-kan atau apakah nash-nash itu hanya sekedar untuk diamalkan (ta'abbud)?³³

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh berpendapat bahwa pada dasarnya nash-nash al-Qur'an atau Sunnah dapat di-talîl-kan atau mu'allalah, namun dibutuhkan adanya dalîl yang mengistimewakan 'illah dari sifat-sifat atau makna-makna lain yang berkaitan dengan hukum, karna tidak mungkin melakukan ta'lîl dengan menyertakan seluruh makna atau sifat sekaligus atau satu-satu secara terpisah; karena sebagian dari makna-makna tersebut bersifat terbatas (qâshirah) dan mengarah kepada terhalangnya pelaksanaan qiyâs; sedang sebagian lainnya menuntut diteruskan kepada far' (muta'addî).

³¹ 'Abdul Karîm bin 'Ali an-Namlah, *al-Jâmi' li Ma'âni al-Fiqh al-Islâmî wa Tathbîqâtihâ 'alâ al-Madzhab ar-Râjih*, Maktabah ar-Rusyd 1410 h. 106.

³² Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqh-i Islâmî* vol 1, h. 311.

³³ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fikhi-l Islam* at 1410 h. 1013

Berikut adalah beberapa metodologi yang dicontohkan al-Qur'an dan Sunnah dalam ta'lîl. Ini sekaligus menjadi sanggahan terhadap sebagian yang menolak ta'lîl;

1. al-Qur'an menyebutkan makna (wasf) yang dikaitkan dengan ketetapan hukum, sehingga dengan demikian, pembaca memahami bahwa hukum yang dimaksud akan senantiasa ada bersama makna tersebut. Seperti misalnya firman Allah swt:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله

Pencuri lelaki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah.. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 38)

وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تنصروا من الدين

atau apabila kamu bepergian di bumi, maka tidaklah mengapa kamu men-qushar³⁴ sebagian shalat jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagi kamu. (Q.S.an-Nisâ [4]: 101)

al-Qur'an merangkai hukum beserta kausa hukumnya, seperti pada firman Allah swt:

فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أهل الكتاب

Kami menghalalkan kesaliman orang-orang Yahudi, Kami meng-halalkan untuk mereka (makanan) yang baik-baik yang telah dihala-lalkan untuk mereka. (Q.S.an-Nisâ [4]: 160)

Atau seperti firman Allah swt:

أول ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما
قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴿

Oleh karena itu Kami menetapkan atas Bani 'Isrâ'il, bahwa barang siapa membunuh satu jiwa, bukan karena (orang itu membunuh jiwa orang lain, atau (bukan) karena membuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 32)

3. Pada banyak tempat, al-Qur'an menyebut suatu ketentuan hukum berikut *ta'lîl*-nya dengan perantara huruf *ta* seperti firman Allah swt:

يا أيها الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين
الأنفيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴿

Apa saja (harta rampasan benda musuh yang diperoleh tanpa peperangan) yang dikembalikan (yakni diserahkan) Allah kepada Rasul-Nya dan penduduk negeri-negeri, maka (semuanya) adalah milik Allah. Dia telah menetapkan bahwa harta rampasan itu menjadi milik para kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan *sabîl* (yaitu orang yang dalam perjalanan yang memerlukan pertolongan) supaya ia (yakni harta rampasan itu) tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya (saja) di antara kamu. (Q.S. al-Hasyr [9]: 34)

Demikian pula halnya dengan Sunnah dalam ketentuan hukum lainnya sebagai pemberi penjelasan hukum-hukum al-Qur'an.

³⁴ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bayân* vol. 2, h. 1012-1021; At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Tawdîh*. Vol. 1 h. 67. Ibnu Nidzâmuddîn, al-Anshârî. *Fawâtihi-r Rahamât*, *Syarh Musnad* ts *Tsubû*, vol.2 h. 292. 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashar* l *Hâjib* vol.2 h. 238.

banyak sekali memberikan gagasan tentang *ta'lîl*, dalam rangka menjabarkan ketetapan-ketetapan hukum kepada akal pikiran manusia; seperti contoh-contoh berikut:³⁵

1. Dalam hal ibadah, Rasulullah saw bersabda kepada Mu'âdz yang melakukan shalat terlalu panjang: "Wahai manusia, apabila kamu shalat bersama orang lain, hendaknya memperinganlah (sholatnya); karena di antara mereka (bisa jadi) ada yang sakit, ada yang lemah, dan ada yang punya keperluan."³⁶
2. Dalam persoalan wasiat, Nabi saw bersabda kepada Sa'd bin Abi Waqqash: "Sesungguhnya adalah lebih baik bagimu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan berkecukupan dari pada engkau memanggalkan sebagai beban dan meminta-minta pada orang."³⁷
3. Rasulullah menjelaskan hikmah atau 'illah diperintahkan-nya orang untuk meminta izin sebelum memasuki rumah orang lain, melalui sabda beliau kepada orang yang meng-ucapkan kamar beliau: "Sesungguhnya orang diperintah meminta izin adalah untuk memelihara pandangan."³⁸

(الكليات)

Dari aspek kebahasaan berarti *masyaqqah* atau rintangan, sesuatu yang berat untuk dilaksanakan.³⁹ Dalam terminologi *fiqh*, *taklif* diartikan sebagai:

Taklif, yakni mempersingkat shalat Dzuhur, Asar dan Isya, yang menjadi dua rakaat atau tetap sebagaimana biasa, baik dengan atau tanpa rakaat kedua, baik dilakukan maupun tidak. Itu adalah sedekah dari Allah sebagai ganjaran (R. Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasâ'i dan lain-lain). Para ulama menetapkan tentang musafir dan jarak perjalanan yang membolehkan mempersingkat.

³⁵ al-Bukhârî. *Ta'libu-l Ahkâm* 22-24.

³⁶ Disebutkan oleh al-Bukhârî.

³⁷ Disebutkan oleh Imam Malik dalam kitab al-Muwaththa dari Sa'd bin Abi Waqqash.

³⁸ Disebutkan oleh al-Bukhaari

الخطاب بأمر أو نهي

*Khithâb Allah yang berisi amar atau larangan.*⁴⁰

Taklif memiliki beberapa syarat, yang sebagian menyangkut diri orang yang mendapat perintah atau larangan (*mukallaf*), dan sebagian menyangkut perbuatan yang diperintah atau dilarang (*mukallaf bihi*).

Syarat-syarat yang berkenaan dengan *mukallaf* di antaranya adalah: berakal sehat, baligh, memiliki kemampuan memahami khithâb.

Adapun syarat-syarat berkenaan dengan *mukallaf bihi* adalah sebagai yang dijelaskan dalam bahasan *al-mahkûm 'alaih*. Berkenaan dengan syarat-syarat *mukallaf bihi* atau *al-mahkûm 'alaih*, sekelompok pakar Ushûl Fiqh menggagas persoalan filosofis yaitu *taklif ma'dûm* (تكليف المعدوم) atau membebani perintah atau larangan kepada *mukallaf* yang tidak ada wujudnya.⁴¹

Hal itu tentu bukan berarti bahwa orang yang belum lahir atau belum lahir ke alam wujud diperintah melakukan atau tidak melakukan sesuatu dalam keadaan belum ada. Tetapi yang dimaksud adalah berdirinya titah (*thalab*) yang bersifat *qadim* pada dzat Allah swt yang tertuju kepada *mukallaf* yang ada di masa mendatang, pada saat yang bersangkutan menyangkut syarat-syarat *taklif*.

Golongan 'Asy'ariyyah dan Mâturidiyyah berpendapat bahwa *mukallaf* yang tidak ada (*ma'dûm*) boleh dibebani. Sedangkan golongan Mu'tazilah mengatakan sebaliknya.

⁴⁰ Majma' u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Mufahras*, h. 30.

⁴¹ an-Namlah. *Al-Jâmi' li Masâil al-Ushûl*, h. 36. *Raudlatu-n Nâdhir wa Junnatu-l Manâdhir*, h. 47.

an ini pada hakikatnya adalah tema Ilmu Kalam, dan tidak ada kemanfaatan praktis dari jauh atau dekat dengan Ilmu 'Ushûl Fiqh.

Sumber perdebatan dalam persoalan ini bermuara pada batasan tentang khithâb Allah dalam menjelaskan terminologi *al-hukm*. Golongan 'Asy'ariyyah berpendapat bahwa khithâb Allah adalah *kalâm* Allah yang *azalî* dan *qadîm*. Sedang Mu'tazilah mengatakan bahwa makna Allah sebagai "*Mutakallim*" adalah bahwa Dia adalah pencipta (*khâliq*) bagi *kalâm* itu.

§

Jîm

— ĵ —

A. Jahl (جهل)

Secara bahasa, *jahl* diartikan sebagai keadaan tidak adanya pengetahuan. Atau mengkonsepsikan sesuatu tidak seperti apa adanya.¹

Dalam pengertian ini dikenal dua macam jahl:

1. *Jahl basith* yaitu tidak adanya pengetahuan menyangkut sesuatu yang bersifat gaib atau yang tidak hadir atau yang tersembunyi atau terselubung; seperti ketidak-tahuan tentang makhluk-makhluk yang ada di dasar laut, atau yang ada di dalam tanah, dan ketidak-tahuan tentang apa yang akan terjadi esok dan seterusnya.
2. *Jahl murakkab* yaitu mengkonsepsikan sesuatu tidak seperti apa adanya seperti keyakinan sebagian kelompok yang menganggap bahwa Allah adalah jisim atau seperti keyakinan golongan kaum Mu'tazilah bahwa Allah tidak dapat dilihat di akhirat. Kejahilan seperti itu tersusun dari dua macam jahl yang keliru; yakni ketiadaan pengetahuan dan keyakinan yang tidak sesuai dengan hakikat yang ada.

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh diartikan sebagai:

انعدام العلم عند احتمال وتصوره

Sifat yang berlawanan dengan ilmu dalam hal adanya kemungkinan terwujudnya ilmu itu atau kemungkinan adanya kemampuan untuk mengkonsepsikannya. Dalam pengertian ini, ada empat kategori jahl;²

¹ Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajiz*, h. 121. Syamsuddin Muhammad bin 'Utsmân bin 'Alî al-Mâ'idî al-Maktabatu Misykât al-Islâmiyyah, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah, tanpa tahun. *Al-'Anjum az-Zâhirât 'alâ Hîl al-Ushûl fi Ushûli-l-Fiqh li Imâmi-l Haramain al-Juwainî*, h. 6.

² al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islam al-Bukhârî*, h. 140. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-l Taudîh*, vol. 2, h. 100.

1. *Jahl bâthil*; yakni yang tidak dapat diterima sebagai udzur di akhirat, seperti sifat jahl yang terdapat pada diri orang-orang kafir; sebab hal itu dilatar belakangi oleh sifat ingkar dan keangkuhan setelah mereka memaklumi dengan jelas dalil-dalil keesaan dan kekuasaan Allah swt, atau setelah dilatangkannya mukjizat dan diutusnya para rasul.

2. *Jahl* yang tidak dapat diterima sebagai udzur, namun kedudukannya di bawah *jahl bâthil*, seperti sifat jahl pada diri orang-orang yang mempercayai atau menyimpulkan hukum yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.

3. *Jahl* yang dapat diterima keberadaannya sebagai udzur, seperti ketidak-tahuan tentang kesimpulan hukum dari *ijtihâd* yang *shahih*. Seperti orang yang membatalkan puasa lantaran berbekam, sebab ia menduga bahwa berbekam membatalkan puasa, mengikuti pendapat salah seorang mujtahid.

4. *Jahl* yang dialami oleh orang muslim di negeri orang-orang kafir, sehingga dapat diterima sebagai udzur walaupun yang bersangkutan tidak shalat dan tidak berpuasa atas dasar ketidak-tahuannya. Dalam hal ini ia tidak wajib qadla'.

Junûn (الجنون)

Dalam pengertian bahasa, *junûn* adalah keadaan hilang

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh diartikan sebagai: Penyakit jiwa yang menghalangi berlangsungnya perbuatan dan pikiran secara normal kecuali pada beberapa kesempatan saja.

Junûn termasuk salah satu jenis '*awâridl samâwiyyah*' (lihat; *Ushûl Fiqh* yang menggugurkan segenap ibadât oleh karena ia

al-Anshârî. *Fawâidih-r Rahamût, Syarh Musallami-ts*, h. 38. Al-Azharî. *Hâsiyyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi*, vol. 2, h. 452.

Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajiz*, h. 121.

menafikan syarat *qudrah* yang menjadikan seorang mukallaf mampu melaksanakan ibadah dalam wujud yang dapat diperhitungkan dalam pandangan syariat, yakni melaksanakan ibadah yang dimaksud dengan disertai niat dan kesadaran akal fikiran dan kekuatan badan.

Orang yang dihindangi *junûn* dapat dihukum sebagai tanggung jawab atas perbuatan yang dilakukan, tetapi tidak karena perkataan yang diucapkannya. Yang bersangkutan dinilai dan diperlakukan sebagai muslim mengikuti kedua orang tua atau salah satu dari keduanya; tetapi tidak dihukumi murtad apabila kedua orang tua atau salah satu dari keduanya murtad.

⁴ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fikhi* I (edisi al-
2, h. 1383. At-Taftazânî. *Syarh at-Tauwîh 'alâ-t Taudîh* vol. 3, h. 1383.
Hâsyiyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Washal

Ha'

ح

A. Hurûf Ma'ânî (حروف المعاني)¹

Hurûf (الحروف) jamak dari *harf* (الحرف). Dalam terminologi Ilmu Nahwu didefinisikan sebagai :

ما دل على معنى في غيره

Atau lafal yang menunjuk pada makna di luar lafal lafal itu sendiri. Hurûf terdiri dari berbagai macam, di antaranya *harf idlâfah* (حرف الإضافة); yaitu huruf-huruf yang membawa makna-makna *fi'l* (kata kerja) kepada *'ism* (kata benda); dan inilah yang disebut sebagai *hurûf ma'ânî* (حروف المعاني); karena huruf-huruf tersebut berkedudukan sebagai penyampai makna makna *fi'l* kepada makna-makna *ism*; atau karena huruf-huruf tersebut mengindikasikan makna tertentu.

Seperti huruf *bâ'* dalam kalimat «مررت بزيد» [*marartu bi zaid*] adalah huruf yang memiliki makna karena implikasi tekstualnya pada makna penyertaan (*ilshâq*). Berbeda dengan huruf *bâ'* pada lafal «بكر» [Bakr] misalnya; karena ia menunjuk pada makna apapun.

Huruf-huruf ma'ânî itu terbagi menjadi tiga kelompok

Pertama: Yang berkedudukan sebagai *harf* saja seperti huruf

- « من » [*min*]
- « إلى » [*'ilâ*]
- « لأم » [*lâm*]
- « حتى » [*hattâ*],

¹ Ibnu Hisyâm al-Anshârî, wafat tahun 761. *Syarh al-Mawâzîn wa Ballu-s Shadâ* (Beirut: Al-Maktaba al-'Ashriyyah, 1981) seterusnya. al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fiqhi* (Beirut: vol.1, h. 428 dan seterusnya. Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli Fiqhi* h. 31-38.

- « ب » [*bâ'*]
- « ر » [*rubba*]
- « و » [*waw*] dan
- « في » [*fi*].

Kedua: Yang berkedudukan sebagai *harf* dan *isim* seperti;

- « على » [*'alâ*]
- « عن » [*'an*]
- « ك » [*kâf*]
- « مذ » [*mudz*] dan
- « مند » [*mundzu*].

Ketiga: Yang berkedudukan sebagai *harf*, dan berfungsi sebagai obyeknya *majrûr* atau menjadikannya *manshûb* dalam kalimatnya memerankan fungsi *fi'l* (verba); seperti:

- « كذا » [*khalâ*]
- « كذا » [*hasyâ*]
- « كذا » [*'add*]

Demikian kelompok huruf (*hurûf*) yang seperti *fi'l* dan *isim* dan *manshûb* kan *isim* dan *me-rafa'*-kan *khavar*; seperti (*حروف المعاني*); antara lain:

- « من » [*min*]
- « إلى » [*'ilâ*]
- « لأم » [*lâm*]
- « حتى » [*hattâ*]

- « بل » [bal]
- « أو » ['au]
- « حتى » [hattâ]

B. Harâm (الحرام)

Secara kebahasaan *harâm* (nomina) berarti yang terlarang. *Harrama* (verba) berarti menjadikan sesuatu *harâm* bagi diri sendiri atau orang lain.²

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, *harâm* adalah:³

ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام

Perbuatan yang dituntut oleh Syâri' untuk ditinggalkan secara pasti dan mengikat.

Atau jika didefinisikan dari aspek konsekuensi hukum, adalah:

العمل الذي يترتب عليه عقاب

Perbuatan yang menjadikan pelakunya mendapat hukuman secara syar'î. Dalam nash-nash al-Qur'an dan Hadits, ketentuan hukum haram dapat diketahui melalui beberapa bentuk, di antaranya adalah:

1. Lafal *tahrîm* (التحريم) dan derivasi dari lafal tersebut pada firman Allah;

﴿ لا تأكلوا أموالكم بالبين ولا أموال اليتامى ظلماً ﴾

² Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wus'at*, vol. 1, h. 68. Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad*, h. 63. an-Namlah. *Al-Jâmi' li Masâ'ili al-Ushûl*, h. 38.

Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba. (Q.S. al-Baqarah [2]: 275)

2. Format larangan yang bersifat mutlak [tanpa ada qar'înah], seperti pada firman Allah swt;

﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾

Dan janganlah kamu mendekati zina. (Q.S. al-'Isrâ' [17]: 32)

3. Penegasan bahwa sesuatu yang dimaksud tidak halal, seperti sabda Nabi Muhammad saw;

« لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه »

Harta benda orang muslim itu tidak halal (untuk diambil) melainkan dengan kesukarelaan.⁴

4. Penetapan hukuman oleh Syarî terhadap satu perbuatan, seperti pada firman Allah swt:

﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيحاطون بها ﴾

Orang-orang yang memakan harta anak yatim secara haram, sebenarnya mereka itu hanya menelan api dalam perut mereka dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (Q.S. an-Nisâ' [4]: 10)

Hal-hal dari kerusakan dan keburukan yang dikandungnya terbagi dalam dua kategori:⁵

1. *Harâm* (الحرام):

Hal-hal yang diharamkan oleh Syâri' secara permanen oleh Allah swt yang berdampak yang merusak (*mafsadah*) yang bersumber

⁴ *Al-Bihar al-Rai'iq*, vol. 1, h. 216. *Al-Bihar al-Rai'iq*, vol. 3, h. 216. *Al-Bihar al-Rai'iq*, vol. 2, h. 126. Al-Azmîrî. *Ushul Fiqh al-Syâri' li Madzhabi al-Imâm Ahmad*, vol. 2, h. 394.

dari perkara itu sendiri, bukan oleh sebab unsur di luar perkara yang dimaksud. Seperti halnya zina, mencuri, shalat tanpa thahârah dan seterusnya, makan daging bangkai, menikah dengan mahram, minum khamr, makan daging babi, merampas hak hidup orang lain, mengambil hak milik orang lain secara batil dan sebagainya yang mengandung dampak berbahaya dan merusak.

Dampak hukum dari pelanggaran terhadap ketentuan ini atau apabila seseorang melanggar suatu ketentuan dengan jalan melakukan perbuatan *harâm li dzâtihî* maka perbuatan dinilai *bâthil*, sehingga dengan demikian tidak mendatangkan dampak baik dan manfaat yang dimaksudkan dari ditetapkannya aturan hukum syariat menyangkut amalan tertentu

Sebagai contoh; Perbuatan zina tidak sah untuk dijadikan alasan sebab bagi penetapan garis keturunan dan hak waris, mencuri tidak dapat dijadikan pembenaran atas diperolehnya hak milik, menikah dengan mahram tidak dapat membenarkan hak mendapat keturunan dan demikian juga hak waris. Demikian pula tanpa thahârah hukumnya *bathil*, jual beli mayat hukumnya *bathil*.

Harâm li ghairihî; (حرام لغيره)

Yaitu perkara yang mula-mula disyariatkan, akan tetapi kemudian lantaran adanya faktor penghalang yang datang dari luar perkara itu (atau *'âridl*), kemudian ia menjadi *harâm*. Contohnya: jual beli yang disertai unsur penipuan atau yang berbahaya; shalat dengan mengenakan pakaian hasil *ghasab*; jual beli yang dirasuki unsur riba atau penipuan, dinilai sebagai akad yang *batil*, bukan *bâthil*. Dalam hal terpenuhinya rukun *'aqd*, hak milik dapat berpindah kepada pihak pembeli dan penjual akan tetapi ia merupakan hak milik yang buruk sebab adanya larangan yang menyangkut akad seperti itu.

Dampak hukum dari melakukan perbuatan yang termasuk dalam kategori *harâm li ghairihî* adalah bahwa perbuatan itu sendiri dari perkara itu boleh jadi *wâjib* atau *mandûb* atau *mubâh*, tetapi karena adanya unsur di luar perkara itu, ia kemudian menjadi

Menurut pendapat *jumhûr*, perkara yang termasuk dalam kategori *harâm li ghairihî* tidak memiliki dampak hukum *syar'î*.

Adapun para pakar 'Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi berpendapat bahwa perkara yang dikategorikan sebagai *harâm li ghairihî* itu berkedudukan sebagai *sabab syar'î*; dan bertolak dari pandangan tersebut, mereka menetapkan bahwa shalat dengan mengenakan pakaian hasil *ghasab* adalah sah secara *syar'î* dan dapat menggugurkan kewajiban, tetapi orang yang mengerjakan shalat seperti itu berdosa akibat perbuatan *ghasab*. Transaksi jual beli yang dirasuki unsur riba atau penipuan, dinilai sebagai akad yang *batil*, bukan *bâthil*. Dalam hal terpenuhinya rukun *'aqd*, hak milik dapat berpindah kepada pihak pembeli dan penjual akan tetapi ia merupakan hak milik yang buruk sebab adanya larangan yang menyangkut akad seperti itu.

Hukm (الحكم)

Dari segi bahasa, *al-hukm* mengandung pengertian mengizinkan atau menghalangi.⁶ Dalam pengertian terminologis, *al-hukm* diartikan sebagai: Menghubungkan perkara dengan yang lain baik dalam bentuk penetapan atau larangan, seperti misalnya permakluman bahwa matahari telah terbit atau sebaliknya.

Dampak tersebut adalah seperti yang disitir dalam al-

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾

yang artinya hukum hanyalah hak Allah. (Q.S. al-'An'âm [6]: 57)

Menurut para ulama, didapati adanya tiga macam hukum⁷;

⁶ Al-Minhâj li-Munîr, h. 45.

⁷ Al-Minhâj li-Munîr vol. 1, h. 333.

1. Hukum akal (*al-hukm al-'aqlî*) yaitu apa yang dapat diketahui akal menyangkut hubungan antar sesuatu berupa penetapan atau penafian. Seperti satu adalah setengah dari dua, yang bersifat *kullî* (universal) lebih meliputi dari yang bersifat *juz'î* (partikular).
2. Hukum berdasarkan adat tradisi dan istiadat (*al-hukm al-'âdî*); yaitu hubungan antara sesuatu dengan yang lain, yang diketahui berdasarkan fenomena alam, seperti pengetahuan bahwa air dapat melepas dahaga.
3. *Hukm Syâr'î*, inilah yang dimaksud dalam terminologi 'Ushûl Fiqh dan Fiqh.

Para pakar 'Ushûl Fiqh mendefinisikan *al-hukm* (الحكم) yakni *al-hukm as-syar'î* sebagai:

خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف به

Khithâb Allah yang berkaitan dengan mukallaf dalam kapasitasnya sebagai *mukallaf*.⁸

Penjelasannya adalah sebagai berikut;

(خطاب الله تعالى); *Khithâb* Allah adalah kalam Allah yang memiliki lafal dan makna, bukan makna yang berdiri sendiri tanpa lafal dan format (*shîghah*).

(المتعلق بفعل المكلف): atau yang bertalian dengan perbuatan *mukallaf* mengecualikan beberapa hal:

1. *Khithâb* yang berhubungan dengan dzat Allah dan firman-Nya:

لا اله الا هو

Allah menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan (yang disembah) melainkan Dia (Q.S. 'Âlu 'Imrân [3]: 18)

⁸ Ibid.

2. *Khithâb* yang berhubungan dengan benda mati, seperti firman-Nya,

﴿ ويوم نسير الجبال ﴾

Dan (wahai Nabi Muhammad, ingatlah dan ingatkan pula semua manusia) akan hari (yang ketika itu) Kami perjalankan gunung-gunung. (Q.S. al-Kahf [18]: 47)

3. *Khithâb* yang berhubungan dengan diri mukallaf, seperti firman Allah swt,

﴿ منها خلقناكم ﴾

Benar-benar Kami telah menciptakan (leluhur) kamu (yaitu Adam as.), kemudian Kami bentuk (leluhur) kamu, (Q.S. al-'A'râf [7]: 11)

Adapun makna keterkaitan *khithâb* Allah dengan perbuatan mukallaf, tidak keluar dari tiga pola berikut:

(فعل المكلف) Perbuatan mukallaf dalam konteks ini meliputi perbuatan, perbuatan, dan itikad (keyakinan).

(من حيث أنه مكلف به) atau dalam kedudukannya sebagai mukallaf; mengecualikan *khithâb* Allah yang berhubungan dengan mukallaf tetapi bukan dalam kedudukannya sebagai mukallaf.

(من حيث أنه مكلف به) atau dalam kedudukannya sebagai mukallaf; mengecualikan *khithâb* Allah yang berhubungan dengan mukallaf tetapi bukan dalam kedudukannya sebagai mukallaf.

(من حيث أنه مكلف به) atau dalam kedudukannya sebagai mukallaf; mengecualikan *khithâb* Allah yang berhubungan dengan mukallaf tetapi bukan dalam kedudukannya sebagai mukallaf.

(من حيث أنه مكلف به) atau dalam kedudukannya sebagai mukallaf; mengecualikan *khithâb* Allah yang berhubungan dengan mukallaf tetapi bukan dalam kedudukannya sebagai mukallaf.

(من حيث أنه مكلف به) atau dalam kedudukannya sebagai mukallaf; mengecualikan *khithâb* Allah yang berhubungan dengan mukallaf tetapi bukan dalam kedudukannya sebagai mukallaf.

⁹ Al-Mawâzîh, Majma' Fatawâ, vol. 8, h. 182.

Pertama; *Khithâb* dalam wujud permintaan atau tuntutan yang meliputi *wâjib*, *mandûb*, *harâm* dan *makrûh*. Kedua; *Khithâb* dalam bentuk pemberian pilihan (*takhyîr*) yakni *mubâh*. Ketiga; *Khithâb* bukan dalam bentuk tuntutan dan bukan pula pemberian pilihan melainkan pengkondisian sesuatu sebagai sebab (*as-sabab*) atau syarat (*as-syarth*) atau penghalang (*midûr*) yang oleh keberadaan perbuatan yang dibebankan dalam khithâb berupa *rukhsah* atau *'azîmah*.

Mayoritas pakar 'Ushûl Fiqh (*Jumhûr*) mendefinisikan khithâb dengan redaksi berikut:¹⁰

الذي الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير أو الوضع

Yakni *khithâb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf dalam bentuk tuntutan (*iqtidlâ*) atau pemberian pilihan (*takhyîr*) atau dalam bentuk perkondisian tertentu.

Definisi *al-Hukm* seperti tersebut di atas adalah definisi yang diuraikan oleh para pakar Ushûl Fiqh ('*Ushuliyyûn*), yang mendudukkan terminologi *al-Hukm* sebagai julukan bagi *khithâb* Allah itu sendiri. Adapun dalam peristilahan Ilmu Fiqih, *al-hukm* adalah makna *syar'î* atau (*الصفة الشرعية*) yang tidak lain adalah dampak dari *khithâb* yang dimaksud, sebagai subyek untuk menyitir suatu perbuatan para hamba.

Maka kalimat seperti firman Allah swt;

﴿ وَأَتُوا الصَّلَاةَ ﴾

¹⁰ Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, vol.1 h. 49. Al-Hâsiyiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'î-l Jawâmî', vol.1 h. 42. 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol.1 h. 42. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol.1, h. 12. Zakariyâ et al. *Ghâyatu-l Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl*, h. 9. Al-Azmîrî. *Hâsiyiyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fî Syarhi Mirqâti-l Wushûl*. Vol.1, h. 31-35.

﴿ لَتَأْتِيََنَّكَ مِنَ الْغُيُوبِ ﴾ (Laksanakanlah shalat dengan sempurna dan berkesinambungan).

Atau kalimat seperti firman Allah swt;

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾

﴿ Dan janganlah kamu mendekati zina. (Q.S. al-'Isrâ' [17]: 32) ﴾

Selain demikian pula *khithâb-khithâb* lain semacam itu adalah implikasi dalam peristilahan Ushûl Fiqh. Dan adapun bagi para pakar Fiqh, kewajiban shalat dan keharaman berbuat zina itulah yang disebut sebagai *al-hukm*. Dengan ungkapan lain bahwa *al-hukm* dalam terminologi Ushûl Fiqh adalah teks-teks *syar'î* itu sendiri, sedangkan dalam terminologi Fiqh adalah implikasi yang dilahirkan oleh teks-teks *syar'î* itu.¹¹

Bagian *Hukm*:

Berdasarkan definisi sebagaimana diuraikan di atas, *al-hukm* terbagi ke dalam dua kategori; *hukm taklifi* dan *hukm wadl'î*.¹²

Hukm Taklifi (*الحكم التكليفي*) adalah:

ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل والكف

Khithâb Allah yang menuntut pelaksanaan suatu perkara dari mukallaf atau meninggalkan perkara itu atau menentukan pilihan antara melaksanakan atau meninggalkannya. *Khithâb* yang menuntut pelaksanaan suatu perkara misalnya, firman Allah swt:

'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol.1 h. 42. al-Isnawî. *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l Fiqh* vol.1 h. 42.

¹¹ Wabwah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 42-43. an-Namlah. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 35 dan seterusnya.

makna kebahasaan; seperti penggunaan lafal « الإنسان » dalam pengertian binatang yang berakal atau lafal « الذئب » dalam pengertian binatang buas atau « الدابة » dalam pengertian segala jenis makhluk yang berjalan di bumi.

Kedua: *Haqîqah Syar'iyah* (الحقيقة الشرعية); adalah lafal yang dipergunakan untuk menunjuk makna yang dikondisikan berdasarkan syariat; dalam hal ini yang mengkondisikan adalah *Syâri'* atau *Hâkim*. Seperti penggunaan lafal « الصلاة » dalam pengertian suatu bentuk ibadah yang terdiri dari amalan-amalan dan ucapan-ucapan tertentu.

Ketiga: *Haqîqah 'Urfiyah Khâsshah* (الحقيقة العرفية الخاصة) Adalah lafal yang dipergunakan sesuai dengan makna khusus yang menjadi peristilahan sekelompok orang tertentu; atau yang disebut juga sebagai « حقيقة اصطلاحية » seperti peristilahan para pakar ilmu Tata Bahasa Arab menyangkut harakat-harakat 'irâh berupa *nashab*, *rafa'*, *jarr*. Atau terminologi seperti 'Istishlâh, 'Istihâd atau 'aqd; bagi para pakar Ilmu Fiqh atau terminologi *jauhar*, 'aril, dan sebagainya bagi para pakar Ilmu Kalam dan seterusnya.

Keempat: *Haqîqah 'Urfiyah 'Âmmah* (الحقيقة العرفية العامة) Adalah lafal yang dipergunakan bagi tradisi yang bersifat umum seperti penggunaan lafal « الدابة » untuk segala jenis binatang berkaki empat atau peristilahan « المذياع » untuk menyebut alat penerima gelombag suara atau radio.

Ada tiga hukum menyangkut lafal *haqîqah*;¹⁵ Pertama: Penetapan makna yang dikondisikan bagi lafal itu mula-mula, baik

¹⁵ as-Sarkhasî, 'Ushûl as-Sarkhasî, vol.1, h. 171-172; Ibnu 'Abdi-s Syakûr Musallamu-ts Tsubût. vol. 1, h. 156; al-Bukhârî. Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûl Fakhri-l Islâm al-Bazdawî, vol.1, h. 259.

lafal tersebut bersifat 'âmm atau *khâsh*, amr atau nahi; diniatkan maknanya oleh si pembicara atau tidak.

Seperti firman Allah swt:

﴿ اركعوا واسجدوا ﴾

Rukuklah dan bersujudlah. Ayat tersebut mengandung perintah melaksanakan hakikat rukuk dan sujud; dan masing-masing rukuk dan sujud adalah lafal *khâsh*.

Atau seperti firman Allah swt:

﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (untuk dibunuh) terkecuali dengan alasan yang haqq.

Ayat tersebut memuat larangan menyangkut hakikat pembunuhan secara tidak benar; dan ini adalah lafal *khâsh*. Apabila seseorang mentalak istrinya, atau melakukan transaksi jual beli, maka terwujud dampak dari tindakan yang dilakukan; walaupun yang bersangkutan tidak meniatkannya.

Kedua: Terhalangnya penafian makna dari lafal. Orang tidak dapat mengatakan bahwa (الأب) atau ayah itu bukan (الجد); tetapi orang dapat mengatakan bahwa (الجد) atau kakek itu bukan (الأب); karena (الجد) merupakan lafal majâz yang memiliki makna (الأب) sehingga dapat dinafikan. Adapun lafal (الأب) adalah *haqîqah* sehingga tidak dapat dinafikan.

Ketiga: *Haqîqah* lebih kuat kedudukannya dalam hukum daripada lafal *majâz*; karena *haqîqah* tidak membutuhkan *qarînah*. Tidak demikian halnya dengan *majâz*; karena dalam konteks ini, *majâz* bekedudukan sebagai pengganti *haqîqah*.

Atas dasar itu, Abû Hanîfah berpendapat bahwa menggunakan lafal *haqîqah* lebih utama daripada penggunaan lafal *majâz*, meskipun sudah dikenal luas penggunaannya. Contoh:

Siapa yang bersumpah tidak makan daging, ia tidak dianggap menyalahi sumpahnya jika yang bersangkutan makan daging manusia; jika yang bersumpah itu seorang muslim.¹⁶

E. Al-Hâkim (الحاكم)

Tidak terdapat selisih paham di kalangan umat muslim bahwa sumber dari segenap hukum; baik *wadl'î* maupun *taklîf* adalah Allah swt; setelah sampainya pesan dakwah oleh Rasul saw, baik yang disampaikan melalui nash al-Qur'an atau Sunnah, atau berupa kesimpulan hukum yang dicapai oleh para Mujtahidin. Karena para mujtahid berkedudukan sebagai penampak hukum, bukan pembuat hukum. Dan oleh hakikat tersebut para mujtahid mendefinisikan *hukm syâr'i* sebagai "Khithâb Allah yang berkaitan dengan perbuatan para mukallaf." Mereka pun mengatakan, "Tidak ada hukum selain yang bersumber dari Allah; bertolak dari firman-Nya;

﴿ إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾

Menyangkut gagasan ini, Ahlu-s Sunnah dan Mu'tazilah sepakat; mamun kemudian kedua kelompok berbeda pendapat menyangkut siapa yang menunjuk atau memaklumkan hukum, berikut peran akal dalam mengungkap hukum itu sebelum pengutusan rasul. Atau dengan ungkapan lain mereka berbeda pendapat tentang kedudukan dan peran akal manusia dalam mengungkap hukum *syâr'i* bukan melalui jalan pewahyuan atau *naql*.

Kelompok As'ariyyah berpandangan bahwa yang menunjuk atau yang mepermaklumkan *hukm syâr'i* hanyalah para rasul. Tidak ada jalan bagi akal untuk dapat mengetahui hukum Allah

¹⁶ Ibnu 'Abdi-s Syakûr. *Musallamu-ts Tsubût*, vol. 1, h. 143

sebelum pengutusan rasul, tidak terdapat hukum Allah menyangkut perbuatan para mukallaf; dan dalam hal ini kufur tidak diharamkan dan iman pun tidak diperintahkan.

Kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwasanya akal dimungkinkan untuk mengetahui hukum Allah berkenaan dengan perbuatan mukallaf. Sebelum pengutusan para rasul, telah terdapat keterkaitan hukum antara Allah dengan para mukallaf berdasarkan pada apa yang dapat diketahui akal, menyangkut hal kebaikan (*al-husn*) dan keburukan (*al-qubh*) dari sisi dzat kebaikan dan keburukan itu sendiri atau berdasarkan pertimbangan-pertimbangan lain.¹⁷

Perbedaan pendapat ini bermuara pada konsepsi tentang kebaikan dan keburukan secara akal. Atau dengan ungkapan lain, apakah akal memiliki wewenang secara mandiri untuk menghukumi amal perbuatan sebagai kebaikan atau keburukan atau tidak memiliki wewenang. Atau apakah kebaikan dan keburukan itu hanya dapat dipermaklumkan oleh syari'at semata, sehingga hanya syariat yang berwenang memerintahkan sesuatu yang baik dan melarang sesuatu yang buruk?

Apabila akal dinilai memiliki wewenang dalam menghukumi suatu perkara sebagai kebaikan atau keburukan, apakah kemudian kita dituntut untuk melaksanakan kebaikan dan meninggalkan keburukan itu sebelum turunnya *hukm syar'i*? Dan, jika benar ada tuntutan demikian, apakah kemudian kita akan mendapat hukuman dalam hal menyalahi ketentuan akal tersebut sebelum datangnya rasul penyampai *hukm syar'i*?

Kelompok 'Asy'ariyyah berpendapat bahwa apa yang disebut baik (*husn*) atau buruk (*qubh*) itu adalah baik dan buruk

¹⁷ Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1, h. 14, Mir'âtu-l Ushûl 1/282, Fawâtihu-Rahamût 1/25, at-Taqrîr wa-t Tahbîr 2/89, Irsyâdu-l Fuhûl 6, Syarhu-l Isnawî 1/144.

menurut syari'at, bukan menurut penilaian akal. Dalam konteks tersebut, tidak ada *taklif*, tidak ada pahala dan siksa sebelum pengutusan rasul oleh Allah. Sedangkan golongan Mu'tazilah mengatakan yang sebaliknya, yaitu bahwa akal mempunyai wewenang untuk menghukumi sesuatu itu baik atau buruk; dan dengan demikian akan ada pahala dan siksa meskipun sebelum pengutusan rasul.¹⁸

Dampak aplikatif dari perselisihan pendapat menyangkut gagasan tentang wewenang akal dalam menentukan kebaikan dan keburukan sebelum turunnya syari'at antara lain terlihat pada persoalan berikut:

Seorang yang telah mencapai usia baligh dan hidup di pulau terpencil dalam keadaan belum tersampaikan dakwah kepadanya sehingga ia tidak memiliki iman dan tidak mengamalkan ajaran-ajaran syariat;

Bagi golongan Mu'tazilah dan sekelompok pakar 'Ushul Fiqh dari madzhab Hanafi adalah bahwa yang bersangkutan dituntut melakukan kebaikan dan menjauhi keburukan sejauh yang dapat diketahui akal; dan dalam hal dilanggarnya ketentuan ini, ia akan mendapat hukuman di akhirat. Adapun menurut pendapat golongan 'Asy'ariyyah dan para pengikut kelompok Mâturîdiyyah bahwa orang tersebut tidak dituntut untuk melakukan atau meninggalkan apapun, dan ia tidak akan mendapat pahala atau siksa andai kata ia kufur.¹⁹

¹⁸ Muhammad Sallâm Madkûr. *Mabâhitsu-l Hukm 'inda-l d'Ushûliyyîn* (Maktabah Dâru-n Nahdlah, t.th), h. 177.

¹⁹ Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1 h. 47. Ibnu Nidzâmud dîn, al-Anshârî. *Fawâtilih-r Rahamût, Syarh Musallami-ts Tsubû*, vol.1, h. 29

Khâ'

خ

A. Khâsh (الخاص)

Ditinjau dari pengkondisiannya terhadap makna, lafal terbagi menjadi empat :

Khâsh	(خاص)
'Âmm	(عام)
Musytarak	(مشترك)
Mu'awwal	(مؤول)

Lafal *Khâsh* dalam terminologi 'Ushûl Fiqh didefinisikan sebagai:

اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد

Lafal yang dikondisikan untuk memberi implikasi pada satu makna secara tersendiri. Baik yang dipergunakan untuk menunjuk seseorang tertentu atau nama orang seperti خالد (Khâlid), محمد (Muhammad) atau yang dikondisikan untuk menunjuk jenis seperti lafal رجل (lelaki) atau فرس (kuda), atau yang dikondisikan untuk menunjuk sesuatu yang banyak dan terbatas seperti nama-nama bilangan semisal ثلاثة (tiga), عشرة (sepuluh), مئة (seratus) dan seterusnya; atau, seribu kaum, atau untuk menunjuk satu pribadi dengan makna seperti lafal العلم (pengetahuan) atau الجهل (ketidaktahuan).¹

Lafal *khâsh* menunjuk kepada makna yang dikondisikan baginya secara *qath'î* dan *yaqîn*; sepanjang tidak terdapat dalil yang membelokkan lafal yang dimaksud dari makna semula kepada makna yang lain.²

¹ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol. 1, h. 30. as-Sarkhasî, 'Ushûl as-Sarkhasî, vol.1 h. 34.

² al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol. 1, h. 79. as-Sarkhasî, 'Ushûl as-Sarkhasî, vol.1, h. 128.

Contoh: Lafal (ثلاثة أيام) yang berarti tiga hari pada firman Allah swt;

﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾

maka dia wajib berpuasa selama tiga hari.... (Q.S. al-Baqarah [2]: 196)

Lafal (عشرة) yang berarti "sepuluh", dalam firman Allah swt;

﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾

maka kaffarat-nya (yakni denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin... (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 89)

Masing-masing dari kedua bilangan tersebut menunjuk kepada makna yang dimaksud oleh kedua lafal itu secara *qath'î*; tidak ada kemungkinan untuk lebih atau kurang dari makna itu karena masing-masing merupakan lafal *khâsh* yang tidak ada kemungkinan untuk membawanya pada bilangan dengan makna yang lebih atau kurang dari yang dimaksud, maka dengan demikian dalâlah atau implikasi makna lafal *khâsh* adalah *qath'î*.

Contoh lainnya adalah firman Allah swt berikut;

﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾

Laksanakanlah shalat (dengan sempurna) dan tunaikan zakat. (Q.S. al-Baqarah [2]: 43)

Masing-masing dari kedua penggal kalimat itu adalah 'Amr dan 'Amr merupakan lafal *khâsh*; maka dengan demikian, kedua kalimat menunjuk pada kewajiban shalat dan kewajiban zakat secara *qath'î*.

Dalam hal adanya dalil yang mengalihkan lafal *khâsh* dari penunjukannya terhadap makna *haqîqî*, maka implikasi tekad (dalâlah) lafal tersebut bukan lagi *qath'î*, seperti ungkapan berikut

لَقْل الْقَاضِي الْمَجْرَمِ

Artinya adalah: hakim mengeksekusi mati pelaku kejahatan. Lafal « قتل » (yang berarti membunuh); mengandung kemungkinan makna bahwa si hakim memvonis mati terdakwa pelaku kejahatan, karena kemungkinan tersebut berdasar pada dalil bahwa wewenang di hakim adalah memutuskan hukuman bukan menjalankan eksekusi.

Berdasarkan pada implikasi tekstual (dalâlah) lafal-lafal *khâsh* yakni penunjukannya pada makna secara *qath'î*, para pakar Ushûl Fiqh dari madzhab Hanafi menempatkan lafal *khâsh* sebagai metodologi khusus untuk mengungkap beberapa persoalan yang diperselisihkan (*masâ'il fihiyyah*) antara lain berkenaan dengan penafsiran lafal « القراء ». Berdasarkan kesepakatan para ulama, bahwa « القراء » merupakan lafal *musytarak* yang dikondisikan untuk menunjuk makna *haid* dan makna suci dari *haid*; sedang yang dikehendaki adalah makna tertentu yakni salah satu dari keduanya.

Ayat al-Qur'an menegaskan bahwa 'iddah bagi wanita yang ditalak dalam keadaan telah melakukan hubungan suami isteri adalah tiga *quru'* (ثلاثة قروء = lafal قروء adalah bentuk jamak dari قراء), sebagaimana firman Allah swt;

وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴿٢٢٨﴾

Wanita-wanita yang ditalak menunggu dengan menahan diri mereka tiga kali *quru'* (Q.S. al-Baqarah [2]: 228)

Para pakar Ushûl Fiqh dari mazhab Hanafi (dan demikian pula mazhab Hambali memahami bahwa lafal « القراء » dalam konteks ini mengandung arti *haid*); bertolak dari pemahaman bahwa lafal ﴿ثلاثة﴾ adalah lafal *khâsh* sehingga dengan demikian, lafal yang dimaksud menunjuk secara *qath'î* pada kewajiban menunggu sepanjang tiga kali *quru'*, tidak lebih dan tidak kurang. Dan seandainya yang dimaksud dengan lafal *quru'* pada ayat tersebut adalah keadaan suci – sebagaimana pendapat madzhab Syafi'î dan Mâlikî – maka dengan demikian akan batal-lah konsekuensi hukum dari lafal *khâsh*. Karena keadaan suci yang pada keadaan tersebut terjadi talak, apabila tidak terhitung sebagai bagian dari masa 'iddah, maka wanita yang di-talak wajib ber-'iddah selama tiga kali suci dan sebagian keadaan suci pada kali ke-empat. Dan jika terhitung (sebagai dikatakan mazhab Syafi'î dan Mâlikî), maka wanita yang di-talak wajib ber-'iddah selama dua kali suci dan sebagian keadaan suci pada kali ke-tiga. Sebagaimana dimaklumi bahwa setengah keadaan suci tidak dapat disebut "suci"; sebab jika dapat disebut demikian, maka dengan demikian tidak akan ada perbedaan antara keadaan suci kali pertama dan ketiga. Konsekuensinya, wanita yang bersangkutan cukup menjalani sebagian keadaan suci pada kali ketiga sehingga dihalalkan baginya untuk menikah. Akan tetapi kondisi seperti ini bertentangan dengan 'Ijmâ'. Walhasil, menafsirkan lafal *quru'* pada ayat tersebut di atas dengan makna keadaan suci (*thuhr*), akan membatalkan konsekuensi hukum lafal *khâsh* dengan pengurangan atau penambahan.³

Berdasarkan pada *shîghah* (format kata); lafal *khâsh* diklasifikasikan ke dalam empat kategori;⁴

³ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 206.

⁴ *Ibid.*, 207.

Muthlaq	(المطلق)
Muqayyad	(المقيد)
Amr	(الأمر) dan
Nahy	(النهي).

B. Khithâb (خطاب)

Khithâb (خطاب) atau *mukhâthabah* (مخاطبة) dari aspek kebahasaan bermakna mengarahkan pembicaraan kepada mitra bicara untuk tujuan memberikan pemahaman.⁵

Terminologi *khithâb* dipergunakan oleh para pakar 'Ushul Fiqh dalam mendefinisikan makna *al-hukm*. Perlu dipahami bahwa *khithâb* dalam konteks ini berkedudukan sebagai formalitas dan tidak memiliki makna wujud. Maka mendefinisikan *hukm* dengan *khithâb* dalam pengertian kebahasaan adalah tidak benar; karena dengan demikian berarti memberikan batasan atas sesuatu yang bersifat *wujûdî* atau yang ada dalam kenyataan atau di alam nyata dengan sesuatu yang tidak ada dalam kenyataan.

Berdasarkan pertimbangan itu, maka *khithâb* Allah dalam konteks penjelasan *hukm syar'î* adalah dampak dari *khithâb* tersebut atau (أثر الخطاب), yaki kalâm *nafsî* yang kekal atau (الكلام النفسي القديم).

Dengan demikian *khithâb* yang dimaksud di sini bukan penentuan arah pembicaraan melainkan materi pembicaraan yang dipahami secara metaforis (*majâz*). Dan bahwa *khithâb* yang dinisbatkan kepada Allah meliputi apa yang dinisbatkan

⁵ Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajîz*, h. 202.

kepada-Nya secara langsung yakni dalam hal ini adalah kitab al-Qur'an atau tidak secara langsung yakni dalam hal ini adalah Sunnah atau 'Ijmâ' atau Qiyâs dan dalîl-dalîl hukum syar'î selain itu. Karena pada dasarnya dalîl-dalîl hukum syar'î itu bersumber dari Allah swt. Sunnah misalnya, meskipun pada kenyataannya adalah perkataan dan atau perbuatan Rasul, namun demikian hakikatnya ia ditetapkan oleh wahyu karena Allah tidak membiarkan Rasul-Nya berbuat kepalsuan. Demikian pula halnya 'Ijmâ', yang harus memiliki sandaran dalîl dari al-Qur'an atau Sunnah atau dalîl-dalîl hukum syar'î lainnya. Demikian pula halnya Qiyâs; ia tidak dalam kapasitasnya untuk menetapkan hukum, melainkan sekedar mengungkap atau menampakkan hukum *syar'î*; sedang yang menetapkan pada hakikatnya adalah dalîl yang bersumber dari al-Qur'an atau Sunnah atau 'Ijmâ'.

Walhasil, dalîl-dalîl hukum *syar'î* selain al-Qur'an dan Sunnah adalah hanya berkedudukan sebagai methodologi pengungkapan dalîl, bukan sumber hukum.⁶

C. Khithâbu-l Muwâjahah (خطاب المواجهة)

Yang dimaksud dengan terminologi tersebut di atas adalah *khithâb* yang diturunkan di masa hidup Rasul saw dengan redaksi seperti:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ (Wahai orang-orang yang beriman) atau ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ (Wahai manusia).

Tidak terdapat beda pendapat di kalangan para pakar Ushul Fiqh bahwa *khithâb* tersebut mencakup pula orang-orang yang belum ada atau yang akan ada sesudah orang-orang yang ada saat turunnya *khithâb* atau orang-orang yang akan ada di

⁶ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 38-39.

masa mendatang. Khithâb yang dimaksud secara langsung di-tujukan kepada para mitra bicara yang ada saat itu; adapun mereka yang akan ada di masa mendatang, walaupun tidak tercakup secara langsung akan tetapi mereka diberi kedudukan hukum yang sama dengan orang-orang yang ada saat turunnya khithâb berkenaan dengan pembebanan hukum yang tertuang dalam khithâb. Karena khithâb itu bersifat mutlak tanpa ada dalil yang menunjuk pada pengkhususan orang-orang yang ada pada saat turunnya khithâb.⁷

Perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para pakar Ushûl Fiqh adalah berkenaan dengan apakah sifat "meliputi" yang melekat pada khithâbu-l muwâjahah itu didapat dari formal lafal atau dari dalil lain berupa 'Ijmâ atau Qiyâs.⁸

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh berpendapat bahwa khithâbu-l muwâjahah meliputi segenap umat manusia bukan dari aspek lafal melainkan dari watak ajaran Islam bahwa setiap hukum yang bertalian dengan orang-orang yang ada sezaman dengan Rasul maka hukum tersebut mencakup segenap umat manusia di mana dan kapan pun mereka berada hingga hari kiamat, sebagaimana dinyatakan oleh firman Allah swt:

﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ﴾

Dialah yang telah mengutus kepada masyarakat yang tidak pandai membaca dan menulis seorang Rasul (yakni Nabi Muhammad saw.) dari (kalangan) mereka.....

sampai pada firman-Nya:

﴿ وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ﴾

Dan selain dari mereka yang belum menyusul mereka, dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Jumu'ah [62]: 2,3)

⁷ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 276-277.

⁸ as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqî 'Ilmi-l Ushûl*, h. 113.

Dan firman Allah swt:

﴿ لأنذركم ومن بلغ ﴾

supaya dengannya aku memberi peringatan kepada kamu dan kepada orang-orang yang sampai kepadanya. (Q.S. al-'An'âm [6]: 19)

Dan juga sabda Rasul saw:

« بعثت إلى الناس كافة »

Aku diutus kepada umat manusia seluruhnya. (Hadits riwayat Bukhârî, Nasâ'i dan al-Hakim)

D. Khithâb Mukhassash li-Rasûl (الخطاب المختص بالرسول)

Pendapat Jumhûr⁹; khithâb yang mengkhususkan Rasul (Nabi) Muhammad saw sebagai mitra bicara, dengan menggunakan redaksi seperti ﴿ يا أيها الرسول ﴾ (wahai Rasul) atau ﴿ يا أيها النبي ﴾ (wahai Nabi) tidak mencakup umat melainkan ada dalil lain di luar lafal.

Akan tetapi, watak syari'at menegaskan bahwa Nabi berkedudukan sebagai panutan dan sebagai sosok yang diikuti; sedang kita diperintah untuk mencontoh dan meneladani segenap kata dan tindakan Nabi terkecuali dalam hal adanya dalil yang menunjuk pada kekhususan beliau dengan hukum yang terkandung dalam khithâb yang dimaksud. Ini berarti bahwa khithâb yang khusus menjadikan Rasul sebagai mitra bicara meliputi juga umat berdasarkan 'urf syar'i; bukan berdasarkan lafal atau dari aspek kebahasaan.

Adapun dalil yang menunjuk bahwa khithâb yang menjadikan Rasul sebagai mitra bicara juga meliputi para pengikutnya adalah antara lain, firman Allah swt:

⁹ as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqî 'Ilmi-l Ushûl*, h. 111.

لَا يَأْتِي النَّبِيَّ إِذَا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ
 عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً
 نَكَحْتَ إِذْ وَجَدْتَهُنَّ فَسَبَقَكَ بِهُنَّ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٣﴾

Wahai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah engkau berikan maskawin mereka dan apa (yakni hamba sahaya) yang engkau miliki dari yang dikaruniakan Allah kepadamu berupa fai, (yakni harta, termasuk wanita yang ditinggalkan musuh tanpa peperangan), dan anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang telah berhijrah bersamamu dan perempuan mukminah yang menghibahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau menikahinya, hanya khusus untukmu, bukan untuk orang-orang mukmin. (Q.S.al-'Aḥzâb [33]: 33)

Redaksi " **خَالصة لك** " (hanya khusus untukmu) pada penggalan akhir ayat mengindikasikan bahwa; khithâb yang menghususkan Rasul saw sebagai mitra bicara adalah juga mencakup para pengikut beliau; sebab jika tidak demikian maka seperti ayat tersebut di atas, tentunya tidak menghajatkan lagi pada ketentuan kekhususan lagi.

Seperti juga firman Allah swt:

لَا يَأْتِي زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوْجَانِكُمَا ، لَكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ
 إِذَا نَكَحُوا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴿٣٤﴾

Maka ketika Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (yakni telah bercerai dari istrinya), Kami menikahkannya dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin terhadap istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya (yakni bercerai) dari istrinya. (Q.S.al-'Aḥzâb [33]: 34)

Andaikata hukum yang terkandung dalam khithâb yang menghususkan Nabi sebagai mitra bicara tidak pula diberlakukan

tan bagi umat beliau niscaya *ta'îl* (penyebutan alasan dan sebab) yang disebut pada penggalan akhir ayat, tidak akan ada gunanya. Dan ini merupakan hal mustahil.

E. Khatha' (الخطأ)

Dari segi bahasa berarti lawan dari kata benar, atau perbuatan yang tidak sengaja dilakukan.¹⁰

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh didefinisikan sebagai:

قول أو فعل يصدر عن الإنسان بغير قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة أمر مقصود سواه .

Perkataan atau perbuatan yang dilakukan orang tanpa ada maksud untuk melakukannya oleh tidak adanya sikap hati-hati lantaran melakukan hal lain selain itu.

Seperti misalnya seseorang bermaksud melempar atau menembak binatang buruan, namun ternyata lemparan itu mengenai orang tanpa ada niat.

Adapun konsekuensi hukum perbuatan yang termasuk dalam kategori *khatha'* berbeda-beda berdasarkan keterkaitannya dengan hak-hak Allah atau hak-hak sesama.¹¹

Berkenaan dengan hak-hak Allah, perbuatan atau perkataan yang tergolong dalam kategori *khatha'* dapat dijadikan *udhur* apabila terjadi melalui proses *ijtihâd*. Misalnya apabila seorang mujtahid melakukan kesalahan dalam menyampaikan fatwâ, setelah terlebih dahulu mengerahkan segala upaya untuk mendapatkan kebenaran, ia tidak berdosa, bahkan mendapat satu pahala. Demikian pula bahwa *khatha'* dapat menjadi faktor

¹⁰ Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. Al-Mu'jam al-Wajîz, h. 201.

¹¹ al-Bukhârî. Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî, vol. 3, h. 500. Al-Azmûrî. Hâsiyyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl. Vol. 2, h. 461.

yang menghalangi pelaksanaan hukuman. Seorang yang secara tidak sengaja menggauli wanita yang bukan istrinya tidak berdosa dan tidak dapat dilaksanakan hukum *hadd* atas dirinya. Kasus pembunuhan yang dilakukan seseorang tanpa sengaja (*qatl khatha'*) tidak dapat dihukum *qishâsh*.

Adapun berkenaan dengan hak-hak sesama, ucapan dan perbuatan yang termasuk dalam kategori *khatha'* tidak dapat dijadikan udzur. Oleh karena itu apabila sekelompok orang merusak atau menghilangkan harta benda orang lain, maka masing-masing bertanggung jawab untuk mengembalikan atau mengganti.

F. Khafiyy (الخفي)

al-Khafiyy dalam pengertian kebahasaan berarti yang tersembunyi atas yang tersamarkan.¹²

Sedangkan dalam terminologi 'Ushûl Fiqh diartikan sebagai:

ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب

Lafal yang maknanya menjadi samar sebab adanya penghalang yang bukan berasal dari format (*shîghah*) lafal; yang membutuhkan olah pikir (*ijtihad*) untuk mengetahuinya.

Dengan ungkapan lain, *Khafiyy* adalah lafal yang memiliki (menunjuk pada) makna yang mengemuka (terang atau *dhâhir*); akan tetapi ada penghadang yang mengakibatkan samanya makna yang diinginkan oleh pembicara berkenaan dengan individu-individu yang boleh jadi tercakup oleh lafal itu.¹³

¹² Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajîz*, h. 205.

¹³ At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Tawdîh*. vol.1, h. 126. as-Sarkhasî. *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol halaman 1/167. al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûl Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1 h. 51.

Contoh: lafal « السارق » (pencuri) dalam firman Allah swt:

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾

Pencuri lelaki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya (Q.S.al-Mâ'idah [5]: 38)

Secara *dhâhir*, lafal tersebut amat jelas maknanya; yaitu setiap orang yang mengambil hak milik orang lain di tempat tersimpan secara diam-diam. Akan tetapi, implikasi tekstual lafal tersebut terhadap beberapa individu; melahirkan sedikit banyak kesamaran; seperti misalnya lafal « الطرار » (*tharrâr*) atau pencopet; dan seperti lafal « النباش » (*nabbâsy*) yaitu pengambil kain kafan dari jasad mayit di dalam liang kubur. Kedua peristilahan tersebut dan peristilahan-peristilahan lainnya untuk menyebut "pencuri" telah mengakibatkan keraguan; apakah keduanya dan semisalnya masuk dalam kategori « السارق » atau tidak.

Contoh lainnya adalah lafal « القاتل » (pembunuh) seperti dalam hadits Nabi saw:

« لا يرث القاتل شيئاً »

"Pembunuh tidak mendapat warisan sedikitpun (dari waris)."

Kata « القاتل » adalah lafal 'amm; mencakup pelaku pembunuhan dengan unsur kesengajaan dan pelaku pembunuhan secara tidak sengaja. Walaupun implikasi tekstualnya terhadap pelaku pembunuhan dengan sengaja cukup mengemuka, akan tetapi menyangkut pelaku pembunuhan tanpa ada unsur kesengajaan telah melahirkan kesamaran; sehingga membutuhkan *ijtihad* untuk mengungkapnya.

Bagi seorang mujtahid, wajib hukumnya untuk berijtihad guna mengungkap penghalang yang menjadi penyebab kesamaran sehingga lafal tersebut terang maknanya. Apabila *mujtahid* mendapati bahwa penyebab kesamaran adalah adanya makna lebih yang ada pada individu; dibandingkan makna *dhâhir*, maka wajib hukumnya menetapkan hukum *dhâhir* atas individu itu. Tetapi jika penyebab kesamaran berupa adanya makna yang kurang pada individu dibandingkan makna *dhâhir*, maka hukum *dhâhir* tidak berlaku pada individu.

Seperti misalnya berkenaan dengan lafal «الطراز» atau pencopet. Para ulama telah melakukan pengkajian tentang lafal yang dimaksud. Mereka mendapati bahwa lafal tersebut masuk dalam kategori «السارق» (pencuri), bahkan memiliki pengertian yang lebih dari itu. Karena yang disebut pencuri hanya berani melakukan aksi ketika korbannya sedang terlelap tidur sedang pencopet beraksi di tengah keramaian. Oleh pertimbangan tersebut mereka menyimpulkan bahwa pencopet termasuk dalam kategori pencuri, sehingga patut untuk dijatuhi hukuman potong tangan, bahkan lebih wajar untuk dijatuhi hukuman itu. Dengan demikian hukuman potong tangan atas pencopet ditetapkan berdasarkan *'ibâratu-n nash*; karena lafal pencuri mencakup pencopet dari aspek kebahasaan, sebab pencopet dapat diartikan sebagai pencuri yang lihai.

Adapun lafal «النباش» (pengambil kain kafan dari dalam kubur), memiliki unsur kekurangan dibandingkan dengan unsur makna yang dimiliki oleh lafal «السارق» atau pencuri, sehingga tidak termasuk dalam kategori pencuri, sebab kuburan bukan tempat yang penyimpanan harta pada umumnya, selain bahwa kafan bukan harta benda. Mempertimbangkan adanya unsur makna yang kurang untuk dapat disebut pencuri, maka pengambil kain kafan dari kubur tidak termasuk pencuri sehingga

tidak dihukum potong tangan. Ini menurut mayoritas pakar Ushul Fiqh dari Mazhab Hanafi.

Dâl



A. Dalil (الدليل)

Berdasarkan arti kebahasaan, *dalil* bermakna penunjuk jalan atau sesuatu yang dijadikan penunjuk jalan.

Kalangan pakar Ilmu Kalâm (*Mutakallimûn*) mengatakan bahwa dalil tidak dipergunakan selain untuk menunjuk kepada sesuatu yang menghasilkan ilmu (*'ilm*); sedangkan yang mengantar kepada sesuatu yang bersifat *dzânn* disebut *'amârah*. Gagasan ini agaknya tidak tepat, karena bahasa Arab tidak mengenal pemilahan demikian.¹

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh didefinisikan sebagai:

ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري

Sesuatu yang dapat mengantar kepada apa yang diinginkan (untuk diketahui) berupa khabar; dengan perantara nalar yang benar.²

Contoh; Pengamatan terhadap fenomena alam dapat mengantar kepada pembenaran bahwa alam semesta itu pasti ada yang menciptakan. Karena alam semesta adalah sesuatu yang tidak kekal, dan setiap yang tidak kekal itu pasti ada yang menciptakan. Dan bahwa alam semesta itu pasti ada yang mencipta.

Contoh lainnya adalah firman Allah swt;

﴿ أقيموا الصلاة ﴾

Laksanakanlah shalat (dengan sempurna). (Q.S. al-Baqarah [2]: 43)

¹ As-Syairâzi, Abû Ishâq Ibrâhîm bin 'Alî, a-Fairûz Abâdî as-Syaâfi'i, wafat tahun 476 H. *al-Luma' fi Ushûli-l Fiqh* (Makkah al-Mukarramah: Muhammad Shâlih Manshûr al-Bâz, Babu-s Salâm, t.th), h. 18.

² Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol. 1, h. 17; Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 56; 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol.1 h. 29; as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqi 'Ilmi-l Ushûl*, h. 2.

Bahwa dengan mempelajari ihwal firman Tuhan itu, yakni berdasarkan kedudukannya sebagai perintah, dapat mengantar kepada obyek yang diinginkan berupa khabar dalam bentuk pembenaran bahwa kalimat ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ itu membuahakan perintah mendirikan shalat sebagai suatu amalan yang wajib hukumnya. Penjelasannya adalah bahwa kalimat berisi perintah melaksanakan shalat, sedang perintah menunjuk kepada sesuatu yang wajib.

Maka kata "alam semesta" dan kalimat ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ (laksanakanlah shalat), dalam kedudukannya sebagai partikel tunggal disebut sebagai dalil dalam terminologi Ushûl Fiqh. Atau dengan ungkapan lain bahwa apa yang diistilahkan sebagai *dalil* dalam 'Ushûl Fiqh berupa premis tunggal, bukan rangkap; yakni ia adalah hukum syar'î. Adapun dalam peristilahan Ilmu Logika, dalil terdiri dari dua premis; besar dan kecil. Sebagai contoh; alam semesta itu tidak kekal – yang tidak kekal pasti ada yang menciptakan – dan bahwa alam semesta itu ada yang menciptakan, dan seterusnya.

B. Dalâlah (الدلالة)

Dalâlah adalah:

معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره

Makna situasional bagi sesuatu yang diketahui dari membandingkan sesuatu itu dengan yang lain. Artinya adalah keadaan sesuatu yang keberadaannya menjadi lazim untuk memahami sesuatu yang lain.³

³ al-Isnawî. *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol. 1 h. 224-225

Dalâlah terbagi menjadi dua macam:

Pertama: «الدلالة غير اللفظية» (*Dalâlah ghair Lafdhiyyah*) yaitu *dalâlah* yang bukan dalam bentuk lafal, seperti misalnya terbenamnya matahari mengimplikasikan wajibnya melaksanakan shalat.

Kedua: «الدلالة اللفظية» (*Dalâlah Lafdhiyyah*) yaitu *dalâlah* dalam bentuk lafal; terdiri dari:

1. *Dalâlah Thabi'iyah* (دلالة طبيعية) seperti misalnya: *dalâlah* lafal yang keluar bersama batuk menunjuk pada adanya penyakit di dalam dada.
2. *Dalâlah 'Aqliyyah* (دلالة عقلية) seperti misalnya adanya lafal menjadi *dalâlah* pada adanya penguap.
3. *Dalâlah Wadl'iyyah* (دلالة وضعية); terbagi menjadi tiga macam:

Pertama: *Dalâlatu-l Muthâbaqah* (دلالة المطابقة)

Dalam terminologi Ushûl Fiqh diartikan sebagai:

«دلالة اللفظ على تمام مسماه»

Yaitu implikasi tekstual dari suatu lafal pada obyek yang dinamainya secara sempurna.

Misalnya: indikasi tekstual dari lafal «الإنسان» [*al-insân*] pada "jenis hewan yang berakal".

Kedua: *Dalâlatu-t Tadlammun* (دلالة التضمن)

Yakni indikasi tekstual dari suatu lafal pada sebagian entitas obyek yang dinamainya. Misalnya: indikasi tekstual dari lafal «الإنسان» [*al-insân*] pada "sejenis hewan"

Tiga: *Dalâlatu-l 'Iltizâm* (دلالة التزام)

Indikasi tektual suatu lafal pada makna yang melekat pada lafal yang dimaksud. Seperti indikasi tekstual lafal «الأسد» [*al-'asad*] pada sifat pemberani.

Implikasi tekstual *khithâb* atau lafal dalam al-Qur'an dan *Bunnah* pada hukum syar'î berdasarkan terminologi *Jumhûr* – yakni para pakar Ushûl Fiqh dari kalangan Mutakallimun, selain para pakar dari madzhab Hanafî – terbagi ke dalam dua bagian;⁴

Pertama: *Manthûq* (المنطوق) yakni implikasi tekstual dari lafal yang tersurat dalam pembicaraan (*kalâm*). *Dalâlah* ini meliputi *Dalâlatu-l 'Ibârah*, *Dalâlatu-l 'Isyârah* dan *Dalâlatu-l 'Iqtidlâ* bagi para pakar Ushûl Fiqh madzhab Hanafî.

Kedua; *Mafhûm* (المفهوم) adalah makna yang ditunjuk oleh lafal bukan pada yang terucap atau yang tersurat; atau dengan ungkapan lain *Mafhûm* adalah implikasi tektual suatu lafal pada hukum yang tidak tersebut dalam pembicaraan.

Adapun para pakar 'Ushûl Fiqh Mahdzhah Hanafî mengklasifikasikan implikasi tekstual *khithâb* atau lafal ke dalam empat kategori:

- | | |
|---------|---|
| Pertama | : «إشارة النص» (<i>Ibâratu-n Nash</i>) |
| Kedua | : «إشارة النص» (<i>Isyâratu-n Nash</i>) |
| Ketiga | : «دلالة النص» (<i>Dalâlatu-n Nash</i>) |
| Keempat | : «افتضاء النص» (<i>Iqtidlâ'u-n Nash</i>) |

⁴ Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.2 h. 141. Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 124-126. as-Syaukânî, *Isyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqi 'Ilmi-l Ushûl*, h. 156 dan seterusnya.

C. Dalâlatu-l Iqtidâ (دلالة الاقتضاء)

Dalâlatu-l Iqtidâ didefinisikan sebagai:

دلالة الكلام على مسكوت عنه ، يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً على تقديره

Implikasi tekstual *kalâm* terhadap pada makna yang tersirat (*al-maskût 'anh*); di mana kelurusan atau kesahihan kalam secara syar'î bergantung kepada upaya menghadirkan praktikan makna dari lafal yang tersirat itu dalam pikiran.⁵

Dalâlah ini disebut دلالة الاقتضاء; karena lafal الاقتضاء (*iqtidâ*) berarti menuntut atau meminta; dan dalam konteks ini, makna yang ditunjuk oleh *kalâm* adalah dalam kedudukan dibutuhkan atau diminta demi kelurusan atau kesahihan kalam itu secara syar'î.

Perkiraan sesuatu yang patut dihadirkan dalam pikiran berkenaan dengan lafal yang tersirat itu terdiri dari tiga macam:

Pertama: Sesuatu (atau lafal) yang patut dihadirkan dalam pikiran (di-*taqdir*-kan); bagi kelurusan (kebenaran) kalâm secara umum, seperti sabda Rasulullah saw:

« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه »

Dihapuskan dari umatku kekhilafan, kelupaan dan keadaan dipaksa (untuk berbuat dosa)."

Hadits tersebut, dengan lafal dan ungkapannya menunjuk pada penghapusan wujud nyata perbuatan yang terjadi akibat unsur khilaf, lupa atau pemaksaan. Tetapi tentu saja pengertian demikian itu bertentangan dengan kenyataan. Maka adalah suatu

⁵ as-Sarkhasî, *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol.1, h. 248. al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1, h. 75. At-Taftazânî. *Syarah at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol.1, h. 131.

⁶ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1, h. 76.

kepastian untuk menghadirkan dalam pikiran lafal tertentu; seperti misalnya "dihapuskannya dosa" atau "dihapuskannya hukum"; agar makna kalam sesuai dengan kenyataan.; sehingga makna kalam adalah;

رفع إثم الخطأ والنسيان والإكراه

atau (Dihapuskan *dosa* akibat khilaf (ketidak sengajaan), lupa, dan keadaan dipaksa." Lafal «الإثم» dosa tidak tersurat dalam kalimat, akan tetapi justru ia berkedudukan sentral bagi kelurusan dan kebenaran kalam.

Contoh lainnya adalah seperti sabda Rasulullah saw:

« إنما الأعمال بالنيات »

sesungguhnya amal perbuatan itu dengan (sebab) niat. Dalam pengertian bahwa "Pahala amal perbuatan itu bergantung pada niat."

Kedua: Suatu lafal yang wajib diperkirakan atau dimunculkan dalam pikiran (atau di-*taqdir*-kan); bagi kesahihan kalâm secara akal; seperti firman Allah swt:

﴿ وأسأل القرية التي كنا فيها ﴾

Bertanyalah kepada negeri di mana aku pernah berada.

Kalimat dalam ayat tersebut tidak benar secara logika, terkecuali dengan memunculkan lafal tertentu dalam pikiran sehingga kalimat tersebut akan bermakna seperti: «أسأل أهل القرية.» (Dan bertanyalah kepada penduduk negeri) dan seterusnya.

Ketiga: Suatu lafal yang wajib diperkirakan atau dimunculkan dalam pikiran atau di-*taqdir*-kan) bagi kesahihan kalâm secara syar'î; seperti firman Allah swt:

﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾

Diharamkan atas kamu bangkai. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 3)

Dan demikian pula firman Allah swt;

﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾

Diharamkan atas kamu ibu-ibu kamu... (Q.S. an-Nisâ' [4]: 23)

Predikat "haram" pada kedua ayat di atas tidak menyangkut benda melainkan perbuatan. Maka pada ayat pertama dimunculkanlah dalam pikiran lafal «أكل» (makan); sehingga kalimat tersebut berbunyi:

«حرم عليكم أكل الميتة»

(Diharamkan atas kamu makan bangkai).

Sedang pada ayat kedua dimunculkan dalam pikiran, lafal «زواج» (yakni menikahi), sehingga kalimat tersebut berbunyi:

«حرم عليكم زواج أمهاتكم»

(Diharamkan atas kamu menikahi ibu-ibu kamu.)

Petunjuk hukum

Hukum yang ditetapkan oleh keempat macam *dalâlah* (*Dalâlatu-l 'ibârah*, *Isyârah*, *Nash*, dan *Dalâlatu-l iqtidlâ*) adalah bersifat *qath'î* dan yakin; terkecuali dalam hal adanya dalil yang mengalihkan *dalâlah* kepada *dzann* seperti halnya *takhshîsh* atau *ta'wîl*.

Alasannya adalah bahwa makna yang ditetapkan melalui *dalâlatu-l 'ibârah* dan *isyârah*; tidak lain berasal dari lafal itu sendiri, bukan lafal lain atau *qarînah* dari luar lafal.

Sedangkan pada *dalâlatu-n nashsh*; hukum ditetapkan melalui 'illah hukum yang dipahami dari aspek kebahasaan. Dan sebagaimana dimaklumi bahwa makna yang ditetapkan secara bahasa adalah *qath'î*.

Dan adapun *dalâlatu-l iqtidlâ*; adalah bahwa penetapan makna atau hukum merupakan suatu tuntutan bagi kebenaran kalâm dan kelurusan makna yang dikandungnya, sehingga dengan demikian, ia adalah *qath'î*.

D. Dalâlatu-n Nash (دلالة النص)

Dalâlatu-n Nashsh adalah

دلالة اللفظ على ثبوت حكم النطوق به للمسكوت عنه لا اشتراكها في علة الحكم

Implikasi tekstual suatu lafal pada berlakunya ketetapan hukum dari lafal yang tersurat (*al-manthûq*) pada lafal yang tersirat (*al-maskût 'anh*) oleh sebab kesamaan 'illah hukum.⁷

'Illah hukum yang dimaksud dapat dipahami dari aspek kebahasaan tanpa membutuhkan *ijtihâd syar'î*. Dalam hal ini tidak ada perbedaan apakah makna atau hukum yang tersirat setara dengan yang tersurat oleh sebab kesamaan dalam illat hukum; atau justru yang tersirat lebih utama untuk menyanggah hukum yang dimaksud sebab kuatnya illah; dibandingkan dengan makna yang tersurat.

Dalâlah ini disebut sebagai *dalâlatu-n nashsh*; karena hukum yang ditetapkan tidak dapat dipahami dari lafal (seperti pada *ibâratu-n nashsh* dan *Isyâratu-n nash*; melainkan dari illat hukum.

Dalâlah ini juga disebut dengan *fahwâ-l khithâb* (فحوى الخطاب) atau secara harfiah bermakna maksud dan tujuan *khithâb*. Imam

⁷ As-Sarkhasî, 'Ushûl as-Sarkhasî, vol.1, h. 242-248. al-Bukhârî. *Kasyfu-l 'Asâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1, h. 73. At-Taftazânî. *Syarh at-Tulu'ih 'alâ-t Tawdlîh*. vol. 1, h. 131.

Syafi 'î menilainya sebagai bagian dari *Qiyâs jalî*.; sedang para pakar Ushûl Fiqh mazhab Syafi 'î menyebutnya sebagai *mafhûm muwâfaqah*.

Contoh di mana hukum yang terkandung dalam lafal yang tersirat lebih utama dari hukum yang terkandung dalam lafal yang tersurat adalah seperti firman Allah swt;

﴿ وَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ وَلَا تَنْهَرَهَا ﴾

maka janganlah engkau mengatakan kepada keduanya "ah!," dan janganlah kamu membentak keduanya... (Q.S. al-'Isr â [17]: 23)

Berdasarkan ungkapan eksplisit, kalimat dalam ayat di atas menunjuk kepada haramnya mengatakan "ah" (kalimat dan ungkapan yang menyakitkan kedua orangtua), dan dari retorika *dalâlatu-n nash* menunjuk pada haramnya melakukan hal yang menyakitkan secara fisik terhadap kedua orangtua seperti memukul, mengurung dalam rumah, atau menelantarkan kedua orangtua; karena tindakan-tindakan tersebut jauh lebih menyakitkan dari sekedar mengucapkan kata-kata yang menyakitkan hati kedua orangtua.

Contoh di mana hukum yang terkandung dalam lafal yang tersirat sebanding dengan hukum yang terkandung dalam lafal yang tersurat adalah seperti firman Allah swt;

﴿ إِنْ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا ﴾

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu hanya menelan api dalam perut mereka dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (Q.S. an-Nisâ' [4]: 10)

Berdasarkan ungkapan eksplisit, kalimat dalam ayat di atas menunjuk kepada haramnya makan harta anak-anak yatim secara tidak benar; dan berdasarkan *dalâlatu-n nashsh* menunjuk

pada haramnya tindakan yang berakibat pada pemusnahan kekayaan milik mereka dalam berbagai bentuk pengrusakan. Siapa yang memahami bahasa Arab akan mengetahui bahwa yang dimaksud oleh ayat adalah tindakan yang berakibat pada musnahnya harta benda anak-anak yatim; sehingga dengan demikian, tindak pengrusakan sama saja kedudukannya dengan makan harta benda itu; berdasarkan kesamaan keduanya dalam *illah hukum*.⁸

⁸ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 353-355.

Dzâll

ذ

A. Dzimmah (الذمة)

Dzimmah adalah terminologi para pakar Fiqh yang dalam 'Ushûl Fiqh disebut sebagai "*ahliyyatu-l wujûb*".

Pengertiannya adalah:

وصف شرعي يصير به الإنسان أهلاً لما يجب له وعليه

Kriteria tertentu yang ditetapkan syari'at yang dengannya manusia menjadi layak untuk dibebani hak dan kewajiban.

Kriteria tersebut ditetapkan atas setiap insan dalam kedudukannya sebagai manusia sepanjang periode kehidupan, semenjak dirinya berupa janin hingga tiba ajal.

Dalam terminologi hukum modern diartikan sebagai sekumpulan hak dan kewajiban manusia. Ini berarti bahwa dzimmah digambarkan dalam bentuk materi yang dimiliki seseorang yang dapat dipergunakan untuk menyelesaikan hutang piutang. Dengan demikian ia adalah dzimmah mâliyah (tanggung jawab materi) yang berdiri di atas konsep teori materialisme.

Pengertian ini agaknya dekat dengan apa yang dikonsepsikan oleh para pakar Fiqh dan tampaknya definisi para pakar Fiqh lebih cermat karena dzimmah itu tidak hanya menyangkut aspek materi, melainkan bahwa ia adalah obyek tertentu dalam diri seseorang, sebagai yang ditetapkan padanya hak dan kewajiban, termasuk yang menyangkut materi. Dengan demikian dzimmah dalam terminologi para pakar Fiqh adalah *dzimmah syakhshiyah*.¹

B. Dzarâ'î' (الذرائع)

Dzarâ'î' (الذرائع) bentuk jamak dari *dzarî'ah* (الذريعة) yang dari sudut kebahasaan berarti wasilah atau perantara untuk mengantar pada tujuan.

¹ Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol.1, h. 163.

Dalam terminologi Ushûl Fiqh diartikan sebagai segala yang menjadi perantara kepada suatu tujuan, baik berupa perbuatan taat atau maksiat.²

Dalam tataran hukum syar'î, terminologi *dzarâ'î'* memiliki dua sisi; *Sadd dzarâ'î'* (سد الذرائع) yang mempunyai makna menutup pintu yang dapat membawa diri kepada kerusakan dan *Fath dzarâ'î'* (فتح الذرائع) yakni membuka pintu yang akan mendatangkan maslahat, karena mewujudkan maslahat diperintah oleh syariat. Demikian penuturan al-Qarrâfi: "Ketahui bahwa pintu *dzarî'ah* itu sebagaimana wajib ditutup, dalam kondisi lain, wajib pula dibuka. Hukumnya boleh jadi *makrûh*, atau *mandûb* atau *mubâh* karena *dzarî'ah* berarti wasilah. Wasilah kepada perbuatan haram, hukumnya haram dan wasilah kepada perbuatan wajib, hukumnya pun wajib seperti bepergian untuk berhaji atau berangkat ke masjid untuk melaksanakan shalat Jumat."³

Adapun contoh dari *sadd dzarâ'î'* di antaranya adalah; haram hukumnya memandang perempuan dengan syahwat karena dapat membawa kepada zina, haram menjual beli senjata pada di tengah berlangsungnya pertikaian karena dapat memicu terjadinya perang, dan seterusnya.

² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. *T'lâmu-l Muwaqqi'in 'an Rabbi-l 'Âlamîn* 3/147.

³ Al-Qarrâfi. Syihâbuddîn, Ahmad bin Idrîs as-Shanhâjî, wafat 684 H. *Anwâru-l Bûrûq fî 'Anwâ'i-l Furûq*, 1345 H, vol.2 h. 23.

Râ'



A. Rukhshah (الرخصة)

Dari segi kebahasaan, *rukhsah* berarti memudahkan atau memberi keringanan. *Rukhsah* adalah lawan kata dari *tasydiq* (memberatkan atau kecenderungan untuk mempersulit atau memperumit, suatu urusan. Barang yang berharga murah disebut *rakhîsh* lantaran mudahnya barang itu didapat atau dimiliki dengan cara membeli.

Dalam peristilahan kaum Ushûliyyûn, *rukhsah* didefinisikan sebagai berikut;

الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار العباد رعاية لحاجتهم مع بقاء
الدين الموجب للحكم الأصلي

Hukum yang disyariatkan oleh Allah swt atas dasar pertimbangan udzur yang dihadapi oleh para hamba sebagai wujud dari pemeliharaan (*Syâri'*) atas kepentingan para hamba itu.

Atau dengan ungkapan lain, *rukhsah* adalah hukum yang ditetapkan dalam keadaan menyalahi dalil hukum atas pertimbangan udzur.

Pembagian Rukhsah:

Berdasarkan pada aspek hukum, *Rukhsah* dapat dikelompokkan ke dalam beberapa kategori:²

Pertama, Rukhsah wajib; seperti makan daging bangkai bagi orang yang sangat terpaksa atau dalam keadaan darurat, minum

¹ 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol. 3 h. 8. Al-Azmîrî. *Hâsiyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl* Vol.2 394; Muhammad bin Amîrî-l Hâjî. *At-Taqrîr wa-l Tahbîr*, vol.2 2/164; Ibnu Nidzâmuddîn, al-Anshârî. *Fawâtihi-r Rahamât, Syarh Musallami-
Tsubû*, vol. 1, h. 116.

² Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1 h. 68, al-Isnawî. *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâjî-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.1 h. 89. Al-Ghâzâlî. *Al-Mushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.1 h. 83, al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazzawî*, vol. h. 618.

khamr bagi yang terpaksa meminumnya seperti ketika tenggorokan tersumbat makanan dan dikhawatirkan akan dapat menghilangkan nyawa, atau bertayammum bagi yang sakit yang dikhawatirkan bahwa yang bersangkutan akan binasa jika berwudhu dengan menggunakan air.

Kedua; Rukhsah yang bersifat mandûb, seperti memendekkan (*qashr*) shalat empat rakaat menjadi dua rakaat bagi musafir, berdasarkan sabda Rasul saw; "Ia adalah sedekah yang diberikan Allah swt kepadamu, karena itu terimalah sedekah-Nya."

Ketiga; Rukhsah Mubah, seperti dalam bab 'Ijârah yakni jual beli jasa, mengucap kata-kata kufur bagi siapa yang dipaksa untuk mengatakannya, dan sebagainya.

Keempat; Rukhsah yang sifatnya menyalahi keutamaan (khilâfu-l aulâ) seperti tidak berpuasa di bulan Ramadhan bagi musafir yang tidak merasakan penatnya perjalanan dan tidak pula merasa jiwanya dalam bahaya apabila berpuasa.

Kelima; Rukhsah makrûh seperti bepergian sekedar untuk mendapatkan keringanan.

B. Riqq (الرق)

Dari segi bahasa berarti lemah. Dalam terminologi Fiqh diartikan sebagai kelemahan dalam aspek hukum yang menempatkan seseorang dalam posisi "menjadi milik" orang lain, sehingga yang memiliki dapat menguasai sepenuhnya siapa yang dimilikinya sebagaimana layaknya binatang buruan atau hal-hal lain yang mubâh.

Ar-Riqq membatalkan hak kepemilikan orang yang dimiliki pihak atas harta benda sebab hak kepemilikan berada di tangan sang "tuan" (*sayyid*). Atas dasar itu, maka orang yang berada di bawah kepemilikan orang lain tidak ada kewajiban atas dirinya untuk melaksanakan haji dengan alasan tidak adanya ke-

mampuan materi (*isthithâ'ah mâliyyah*). Sedang kewajiban shalat dan puasa tidak gugur, dengan dalil bahwa kemampuan (*qudrah*) masih berada dalam kepemilikannya. Tidak pula *ar-riq* menggugurkan kepemilikan diri terhadap hak hidup, hak untuk menikah dan hak untuk menuntut darah.³

Zây

ز

³ Al-Azmîrî. *Hâsiyyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl*. Vol.2, h. 442. Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr*, vol. 2, h. 180. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol. 2, h. 170.

A. Ziyâdah 'ala-n Nash (الزيادة على النص)

Apa yang dimaksud oleh para pakar 'Ushûl Fiqh dengan istilah *az-Ziyâdah 'ala-n Nash* adalah apabila terdapat satu nash *syar'î* yang menunjuk pada suatu ketetapan hukum, kemudian datang nash lain yang membawa tambahan makna atau hukum bagi nash yang turun sebelumnya.

Pada umumnya nash pertama berupa ayat al-Qur'an sedang nash tambahan berasal dari khabar 'Âhâd. Oleh alasan tersebut, Ibnu-l Qayyim al-Jauziyyah menilai persoalan ini sebagai bab menghadapkan Sunnah dengan lafal-lafal dhâhir dari al-Qur'an dan mengupas tema ini dalam bab *Muhkam* dan *Mutasyâbih*.¹

Ziyâdah 'ala-n Nash terkelompokkan ke dalam dua kategori²

Pertama: *Ziyâdah Mustaqillah* (atau yang berdiri sendiri), yang dikelompokkan ke dalam dua bagian:

1. Apabila tambahan yang dimaksud bukan berasal dari jenis yang sama dengan yang ditambah. Sebagai contoh; penambahan ketentuan hukum dalam shalat terhadap ketentuan yang ada dalam zakat. Bagian ini disepakati sebagai bukan Nasakh.
2. Apabila tambahan yang dimaksud berasal dari jenis yang sama dengan yang ditambah, seperti asumsi penambahan shalat keenam atas shalat fardlu lima waktu. Bagian ini dinilai bukan Nasakh oleh Jumhur, sedang sekelompok pakar Ushûl Fiqh madzhab Hanafi menilainya sebagai Nasakh.

Kedua: *Ziyâdah ghair Mustaqillah* (atau yang tidak berdiri sendiri). Misalnya: Penambahan hukuman berupa pengasingan

¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, wafat 751 H. *T'lâmu-l Muwaqqi'in 'an Rabbi-l 'Âlamîn*. Penerbit Dâru-l Jîl, Beirut tahun 1973 vol. 2, h. 293-294

² Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol. 3, h. 583.

atau pembuangan ke tempat terpencil oleh Sunnah bagi perawan yang berbuat zina, atas hukuman yang ditetapkan al-Qur'an.

Syarat niat dalam wudlu sebagaimana dikemukakan hadits Rasulullah tentang urgensi niat dalam setiap amal perbuatan, sebagai tambahan atas sifat dan kaifiyat wudlu yang diperinci oleh al-Qur'an.

Dihalalkannya bangkai binatang laut oleh hadits-hadits shahih, sebagai tambahan atas ketetapan diharamkannya segala jenis bangkai oleh al-Qur'an.

Sehubungan dengan ini, para pakar 'Ushûl Fiqh berbeda pendapat, apakah tambahan seperti itu termasuk dalam kategori Nasakh atau bukan.

Mayoritas pakar 'Ushûl Fiqh (yakni dari Madzhab Maliki, Syafi'i dan Hambali) menilainya bukan termasuk dalam kategori Nasakh. Sedangkan sekelompok pakar 'Ushûl Fiqh Madzhab Hanafi berpendapat bahwa penambahan hukum atau makna pada nash terdahulu adalah Nasakh.

Perbedaan pendapat dalam hal ini memiliki dampak yang amat penting menyangkut ketentuan hukum beberapa permasalahan berikut:

1. Berbeda Dengan Jumhûr, Madzhab Hanafi tidak memandang perlunya hukuman tambahan berupa pengasingan bagi perawan yang berzina atas hukuman cambuk yang ditetapkan al-Qur'an; karena tambahan tersebut dinilai sebagai Nasakh, sedangkan khabar 'Âhâd (yang berkedudukan sebagai Nâsikh) tidak dapat menasakh al-Qur'an.
2. Berbeda dengan Jumhûr, madzhab Hanafi tidak mensyaratkan niat dalam berwudlu, karena tambahan niat yang disebutkan Hadis Rasulullah saw atas perincian tata cara wudlu yang diterangkan al-Qur'an tanpa mencantumkan ketentuan niat, dinilai sebagai Naskh. Dan dalam hal ini Khabar

'Ahâd (yaitu hadits yang menegaskan perlunya niat) tidak kuasa menghapus hukum yang ditetapkan oleh sumber yang *mutawâtir* yakni al-Qur'an.

Sîn

س

A. Sabab (السبب)

Sabab dalam pengertian bahasa berarti:¹ Tali atau tambang atau sesuatu yang mengantar pada tujuan, dan oleh karenanya jalan juga disebut sebagai *as-sabab*. *Sabab* dapat pula berarti kekerabatan kasih sayang.

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, Sabab diartikan sebagai وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي

Makna yang dapat dimaklumi secara jelas dan tidak berubah-ubah yang yang mengenalkan pada hukum syar'î berdasarkan ketetapan *dalîl sam'î*.²

Berdasarkan pada substansinya, sebagian pakar Ushûl Fiqh mendefinisikan sabab sebagai:

ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم

Sesuatu yang wujudnya menjadi kemestian bagi wujud sesuatu yang lain dan yang ketiadaannya menjadi kemestian bagi ketiadaan sesuatu yang lain.³

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh mendefinisikan sabab dengan sebagai:

ما يوجد عنده الحكم لا به ، سواء أكان مناسباً للحكم أم لم يكن كذلك

Sesuatu yang menjadi tumpuan wujud dan keberdirlan suatu hukum, bukan sesuatu yang karenanya hukum; sama saja apakah ia merupakan makna yang *munâsib* atau bukan.⁴

¹ Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, h. 299.

² Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarah 'alâ Mukhtashari Ibnî-l Hâjib* vol. 2, h. 8. as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqî 'Ilmi-l Ushûl*, h. 6.

³ an-Namlah. *Al-Jâmi' li Masâili al-Ushûl wa Tathbîqâtihâ 'alâ al-Madzhab ar-Râjih*, h. 35; Wahbah az-Zuhailî. *Ushûlu-l Fiqhi-l Islâmî* vol. 1 h. 94

⁴ Al-Ghâzâlî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.1 h. 60. Al-'Âmidî *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1 h. 166.

Sekelompok pakar Ushûl Fiqh berpendapat bahwa terminologi *sabab* terbatas hanya apabila sesuatu yang dimaksud bukan makna yang *munâsib* bagi hukum, adapun apabila makna yang dimaksud adalah *munâsib* bagi hukum, maka ia disebut 'Illah.⁵

Penjelasannya adalah sebagai berikut; Bepergian (*safar*) adalah *sabab* dibolehkannya orang untuk tidak berpuasa Ramadhan. Makna tersebut adalah *munâsib* bagi disyariatkannya hukum berupa dibolehkannya tidak berpuasa, berdasarkan pertimbangan bahwa bepergian akan mendatangkan kesulitan (*masyaqqah*); sebagai alasan yang layak dan wajar untuk mendapat keringanan hukum. Potensi membuat orang menjadi mabuk merupakan *sabab* yang nyata bagi diharamkannya khamr, sebagai makna yang *munâsib* karena potensi memabukkan itu akan berakibat pada hilangnya akal.⁶

Selanjutnya bandingkan dengan ketiga contoh berikut: Tergelincirnya matahari dijadikan oleh *Syâri'* sebagai *sabab* diwajibkannya shalat dzuhur, berdasarkan firman-Nya:

﴿ أقيموا الصلاة ﴾

Laksanakanlah shalat (dengan sempurna). (Q.S. al-Baqarah [2]: 43)

Dalam hal ini, akal fikiran kita tidak mampu mengetahui korelasi yang pasti dan jelas antara keduanya. Demikian pula halnya kehadiran diri (*syuhûd*) pada bulan Ramadhan sebagai sebab diwajibkannya puasa, berdasarkan firman Allah swt,

﴿ فن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾

⁵ Abdullah bin Ahmad bin Qudâmah al-Maqdisî, *Raudlatu-n Nâdzir wa Jannatu-l Manâdhir*. Vol. 1, h. 56.

⁶ Wahbah az-Zuhailî, *Fiqh dan Ushûl Fiqh*, cet I (Damaskus: Dâr al-Fikr Fakultas Syariah Universitas, 1406H-1986 M), h. 93-95.

Karena itu, barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya di) bulan (itu), maka hendaklah dia berpuasa (pada bulan itu). (Q.S. al-Baqarah [2]: 185)

Demikian pula halnya dengan kedatangan bulan-bulan haram dijadikan *sabab* bagi diwajibkannya beribadah haji bagi orang yang mampu, berdasarkan firman Allah:

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
Haji adalah beberapa bulan⁷ yang dimaklumi, barang siapa mewajibkan (atas dirinya) untuk berhaji dalam bulan-bulan itu, maka tidak ada persesetubuhan dan atau percumbuan, tidak ada kefasikan (yakni ucapan atau perbuatan yang melanggar norma-norma susila dan agama) dan tidak ada bantah-bantahan di dalam haji. (Q.S. al-Baqarah [2]: 185)

Sejauh ini kita tidak mampu menangkap adanya *munâsabah* atau korelasi makna yang jelas dan pasti dan tidak pula hikmah yang dapat dipahami dari nash-nash seperti pada ketiga ayat terakhir, selain apa yang hanya diketahui oleh *Syari'*. Bagi mayoritas pakar Ushûl Fiqh makna ini disebut sebagai *Sabab* atau 'Illah, tetapi sebagian pakar tidak menyebutnya 'Illah, karena 'illah harus menapakkan adanya *munâsabah* yang mengemuka antara *sabab* dengan hukum.

Bagi mayoritas pakar Ushûl Fiqh, *Sabab* lebih umum sifatnya dari pada 'Illah. Segala bentuk 'Illah adalah *Sabab*, dan bukan setiap *Sabab* adalah 'Illah. Transaksi jual beli yang menunjuk adanya ridha dari masing-masing pihak berkekuatan memindahkan hak milik, Makna ini disebut sebagai Illah atau *sabab*. Adapun bergesernya posisi matahari di langit disebut sebagai *Sabab*, bukan 'Illah.

⁷ Bulan Syawal, Dzulq'adah, dan 9 Dzulhijjah, ditambah malam kesepuluh, yakni malam hari lebaran Idul Adha.

Walhasil, ada perbedaan antara 'Illah dan *Sabab*; 'Illah adalah makna yang mengemuka dan tidak berubah-ubah yang dijadikan sebagai barometer penentu bagi penetapan hukum yang proporsional (*munâsib*). Sedangkan *Sabab* mengecualikan diri dari 'Illah sebab adanya kandungan makna yang memiliki korelasi yang mengemuka atau pun yang tidak.

B. Sunnah (السنة)

Sunnah secara bahasa berarti jalan hidup baik yang terpuji maupun yang tercela.⁸ Dalam terminologi Fiqh, Sunnah diartikan sebagai:

ما يقابل الواجِباً من العبادات

Segala yang berhadapan dengan wajib dalam hal ibadah.

Adapun dalam peristilahan kaum d'Ushûliyyûn, Sunnah adalah:

ما صدر عن الرسول غير القرآن

Apa yang bersumber dari Nabi selain al-Qur'an.⁹

Batasan ini mencakup perkataan, perbuatan, persetujuan (*taqrîr*), tulisan, isyarat, keinginan dan apa saja yang bersumber dari Nabi saw.

Berdasarkan pada bentuknya, Sunnah dapat dikelompokkan ke dalam empat bagian; *Sunnah Qauliyyah*, *Sunnah Fi'liyyah*, dan *Sunnah Taqrîriyyah*. Bagian lain selain itu, dapat dimasukkan ke dalam salah satu dari ketiganya.

⁸ Al-Fayyûmî. *al-Mishbâhu-l Munîr*, h. 292.

⁹ Al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr* vol. 2, h. 160. Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa-l Mutafaqqih* vol. 1, h. 86. Luthfiyuddîn al-Hambali (wafat tahun 739 H). *Qawâ'idu-l 'Ushûl wa Maqâ'idu-l Fushûl* (Makkah Mukarramah: Universitas Ummu-l Qurâ, 1409 H), vol.1 h. 38.

Berdasarkan pada kedudukan dan fungsinya terhadap al-Qur'an, Sunnah dapat dikelompokkan ke dalam tiga bagian, *Muakkidah*; yakni yang memiliki persesuaian dengan al-Qur'an dari segenap aspek. Contohnya adalah menyangkut kewajiban shalat. Bahwa hukum tentang wajibnya shalat ditetapkan oleh al-Qur'an dan ditegaskan oleh Sunnah.

Mubayyinah atau *Mufassirah li-l Qur'ân*; yakni Sunnah yang berkedudukan sebagai pemberi penjelasan atau penafsiran terhadap al-Qur'an. Inilah yang diungkapkan oleh Imam Syafi'i "Di antaranya ada yang ditetapkan secara tegas dalam al-Kitab dan diuraikan *kaifiyat*-nya oleh lisan Nabi-Nya, seperti jumlah rekaat dalam shalat dan waktunya."¹⁰

Sunnah Istiqlâliyyah; Yakni yang menetapkan hukum baru yang al-Qur'an tidak menetapkannya; seperti ketetapan hukum Syuf'ah dan ketetapan hak waris bagi ibu dari ayah atau ibu (nenek).

Berdasarkan cara tersampainya Sunnah kepada kita dan menyangkut berapa banyak orang (*rawi*) yang memberitakan; Sunnah terbagi menjadi Sunnah *Mutawâtir* dan *Âhâd*.¹¹

Kekuatan Sunnah untuk menjadi hujjah dalam penetapan hukum

Kaum muslimin ber-*ijma'* bahwa mentaati Rasul dan menjalankan Sunnah Nabi adalah wajib hukumnya. Ibnu Taimiyah mengatakan, "Apabila Sunnah itu telah diyakini keberadaannya sebagai bersumber dari Nabi, maka segenap umat muslim bersepakat pada kewajiban untuk mengikutinya."¹²

Kewajiban menjalankan Sunnah ditetapkan berdasarkan dalil-dalil yang bersumber dari al-Qur'an, di antaranya adalah,

¹⁰ Syâfi'i, *Ar-Risâlah*, h. 22.

¹¹ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa-l Mutafaqqih* vol.1 h. 95

¹² Ibn Taimiyah, *Majmû Fatâwâ* vol. 19 h. 85-86. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, wafat 751 H. *T'lâmu-l Muwaqqi'în 'an Rabbi-l 'Âlamîn*, vol. 2 (Beirut: Dâru-l Jil, 1973), h. 293-294.

Perintah al-Qur'an untuk mentaati Rasul, seperti firman Allah swt; "Katakanlah (wahai Nabi Muhammad saw.): "Taatilah Allah dan Rasul; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir." (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 32).

Konsekuensi berupa ancaman bagi siapa yang menyalahi perintah Rasul, seperti pada firman Allah swt; "maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut ditimpa cobaan atau ditimpa azab yang pedih." (Q.S. an-Nûr [24]: 63)

Penafian adanya pilihan lain dalam hal telah ditetapkannya hukum oleh Rasul, seperti firman Allah swt; "Dan tidak ada (kepatutan, bahkan tidak ada wujudnya) bagi laki-laki mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan mukminah, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan (hukum), (tiadalah) bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. (Q.S. al-Ahzâb [33]: 36)

Perintah al-Qur'an untuk mengembalikan persoalan kepada Rasul, dalam firman Allah swt; "Maka jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (yakni kepada al-Qur'ân) dan Rasul (yakni Sunnahnya). (Q.S. an-Nisâ' [4]: 59).

Kedudukan Sunnah terhadap al-Qur'an

Dalam pengertian manakah di antara keduanya yang harus didahulukan dalam hal penetapan dalil.

Berdasarkan pada pertimbangan asal-usulnya, al-Qur'an dan Sunnah berada pada kedudukan yang sama, karena masing-masing merupakan wahyu Allah. Surah an-Najm ayat 3,4 menyatakan; "dan tidaklah dia berucap (menyangkut al-Qur'an dan penjelasan yang disampaikan) menurut hawa nafsunya. Ia (yakni al-Qur'an) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan."¹³

¹³ Syâfi'i, *Ar-Risâlah*, h. 92-104. Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa-l Mutafaqqih* vol.1 h. 90-94.

Berdasarkan kekuatan *hujjah* dan kewajiban untuk mengikuti tuntunannya, maka al-Qur'an dan Sunnah pun berada pada kedudukan yang sama. Hukum yang terkandung dalam kitab Allah dan hukum yang terkandung dalam Sunnah Rasul adalah setara kedudukannya menyangkut kewajiban untuk menerapkannya dan kekuataannya dalam memberikan *taklif*.¹⁴

Nabi saw bersabda: "Diturunkan kepadaku al-Qur'an dan sesuatu yang sepertinya bersamanya."¹⁵ "Dan sesungguhnya apa yang diharamkan oleh Rasul sama dengan apa yang diharamkan Allah."¹⁶

Berdasarkan pada pertimbangan bahwa al-Qur'an menjadi dalil atas kewajiban mengamalkan Sunnah atau bahwa otoritas hukum Sunnah pada hakikatnya ditetapkan oleh al-Qur'an, maka al-Qur'an berkedudukan sebagai dasar, sehingga dengan demikian ia mesti didahulukan.

Berdasarkan pada yang berkedudukan sebagai pemberi penjelasan (*bayân*) maka dalam hal ini Sunnah berkedudukan sebagai yang menjelaskan al-Qur'an. Yang bersifat umum ('*âm*) dalam al-Qur'an dikhususkan oleh Sunnah; yang bersifat *muthlaq* dalam al-Qur'an didapati *muqayyad* dalam Sunnah. Maka berdasarkan pertimbangan tersebut, bahwa yang berkedudukan sebagai pemberi penjelasan (*al-bayân*), yang bersifat *khâsh*, atau yang *muqayyad*, didahulukan atas yang *mujmal*, '*âmm*, atau yang *muthlaq*.

¹⁴ Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fi 'Ilmi-r Riwâyah*, h. 23.

¹⁵ Sunan Abu Dawûd 4/200 hadits nomor: 4604; Sunan at-Tirmidzî 5/37-38 hadits nomor 2663-2664; Sunan Ibnu Mâjah 1/6-7 hadits nomor 12,13.

¹⁶ Sunan Ibnu Mâjah 1/6-7 hadits nomor: 12; Sunan at-Tirmidzî 5/38 hadits nomor 2664.

Syîn

ش

A. Syar'u man Qablanâ (شرع من قبلنا)

Islam adalah agama segenap para nabi dan rasul yang pernah diutus ke dunia. Ia adalah *millah* yang diajarkan semua nabi atas perintah Allah. Imam al-Bukhari menyatakan bahwa: "Agama para nabi adalah satu."¹

Allah swt berfirman: *Dan mereka berkata: "Jadilah kamu penganut Yahudi atau Nasrani, (niscaya) kamu mendapat petunjuk." Katakanlah (wahai Nabi Muhammad saw.): "(Tidak!) Bahkan (kami mengikuti) agama Ibrâhîm yang lurus, dan bukanlah dia (Ibrâhîm as.) dari golongan orang musyrik."* (Q.S. al-Baqarah [2]: 135) Ayat tersebut berisi perintah mengikuti ajaran Ibrâhîm, mengimani secara menyeluruh dan berserah diri pada apa yang diturunkan kepada para nabi. Dan berisi pula larangan untuk menjadi Yahudi atau Nasrani. Ibnu Taimiyah mengatakan: "Segenap para nabi, agama mereka satu, beriman kepada salah satu dari mereka menuntut keimanan pada semua, dan taat pada salah seorang dari mereka menuntut ketaatan pada semua."²

Jika dikatakan bahwa syariat para nabi bermacam-macam dan tuntunan mereka berbeda-beda, itu hakikatnya menyangkut perincian ibadah dan kosa-kata hukum. Inilah makna yang dimaksud oleh firman Allah swt: *maka putuskanlah (perkara) di antara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan kebenaran) yang telah datang kepadamu. Bagi masing-masing (umat) Kami berikan aturan dan jalan yang terang.* (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 48)

Paling tidak terdapat tiga persoalan menyangkut tema *Syar'u man qablanâ*;

¹ Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fathu-l Bârî Syarh Shahîh Bukhârî*, vol. 6, h. 477.

² Ibn Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ* vol. 19 h. 106-197.

Pertama: Syar'u man qablanâ menjadi syariat bagi kita berdasarkan '*Ijmâ'*', yaitu menyangkut hukum yang mula-mula ditetapkan sebagai syariat bagi umat terdahulu dan kemudian ditetapkan untuk kedua kalinya sebagai syariat bagi kita; seperti firman Allah swt: *Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu supaya kamu bertakwa.* (Q.S. al-Baqarah [2]: 183)

Kedua: Syar'u man qablanâ tidak menjadi syariat bagi kita berdasarkan '*Ijmâ'*', meliputi:

1. Aturan yang tidak secara benar diketahui sebagai suatu ketetapan hukum, seperti perkara-perkara yang disampaikan melalui sumber-sumber Yahudi (atau *Isrâ'iliyyât*).
2. Aturan yang secara benar diketahui sebagai suatu ketetapan hukum bahwa ia adalah syariat yang diberlakukan bagi umat terdahulu; akan tetapi syariat kita menegaskan bahwa aturan hukum yang dimaksud telah dihapus. Seperti apa yang dinyatakan oleh firman Allah swt:

Dia (Nabi Muhammad saw.) menyuruh mereka kepada yang ma'ruf (kebaikan) dan mencegah mereka dari yang munkar (keburukan) dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan atas mereka segala yang buruk dan meletakkan (yakni menyingkirkan) dari mereka beban-beban mereka dan belenggu-belenggu yang tadinya ada pada mereka.

Ketiga: Sisi yang menjadi bahan perselisihan di kalangan para pakar Ushûl Fiqh;

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh berpendapat bahwa *Syar'u man qablanâ* menjadi syariat dan hujjah dengan beberapa ketentuan berikut:

1. Adanya ketetapan berdasarkan al-Qur'an atau Sunnah yang *shahîh* atau *âhâd* menyangkut suatu hukum yang

berlaku bagi umat terdahulu. Apabila ketetapan itu tidak berdasar pada al-Qur'an atau dalil yang shahih maka hal itu tidak menjadi *hujjah* dan syariat bagi kita.

2. Tidak adanya dalil yang menguatkannya dari syariat kita, sebab apabila ada yang menguatkannya maka ia menjadi syariat bagi kita tanpa ada perselisihan pendapat.
3. Tidak adanya dalil dalam syariat kita yang menghapuskan atau membatalkan ketentuan hukum yang dimaksud, sebab jika ada maka hal itu tidak menjadi syariat bagi kita tanpa ada perselisihan pendapat.³

B. Syakk (الشك)

Dari segi bahasa partikel kata *syakk* memiliki beberapa pengertian antara lain:

1. Saling melekat dan saling berkaitan.
2. Keadaan bingung menghadapi suatu perkara.
3. Berarti pula mencambuk binatang agar berlari lebih kencang.
4. Berarti pula merajut, atau menceraiberaikan atau menikam dengan belati dan sebagainya.⁴

Dalam terminologi Ushul Fiqh *syakk* diartikan kemungkinan terjadinya dua perkara yang masing-masing tidak memiliki kelebihan dari yang lain.

Contoh: seseorang yang meyakini terjadinya wudhu dan hadats pada dirinya sedang ia tidak mengetahui mana di antara keduanya yang ia lakukan terlebih dahulu. Jika kecenderungan orang yang bersangkutan lebih condong kepada salah satu

³ Ibn Taimiyah, *Majmû Fat âwâ* vol. 19 h. 706; Al-Futûhî, *Syarth al-Kaukab al-Munîr* vol. 4, h. 412-414.

⁴ Majma'u-l Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wajîz*, h. 348.

di antara keduanya maka sisi yang ia cenderung kepadanya itu disebut *dzann*. sedang sisi yang kedua disebut *wahm*. Akan tetapi dalam hal bahwa keduanya sama, tanpa ada salah satu yang lebih kuat dalam pandangan yang bersangkutan maka ini disebut *syakk*.

Dalam Ilmu Bahasa tidak terdapat perbedaan antara *dzann*, *syakk* dan *wahm*. Masing-masing memiliki makna yang sama.⁵

C. Syarth (الشرط)

Dari aspek kebahasaan, kata *syarth* berasal dari *syaratha* berarti mengharuskan atau mewajibkan sesuatu pada seseorang.

Syarth berarti pula keteguhan menjalankan sesuatu. *Syarth* atau *asyrâth* (bentuk jamk) berarti pertanda, seperti kata *syarath* yang terdapat pada firman Allah swt;

﴿ فقد جاء أشراطها ﴾

Yaitu telah datang tanda-tanda kedatangan hari kiamat. Syarat (*as-Syarth*) dalam peristilahan ilmu Ushul Fiqh dimaknai sebagai:

الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إقضاء إليه

Makna yang mengemuka *dan* tidak berubah-ubah, yang padanya tergantung ada atau tidaknya wujud suatu hukum tetapi makna itu tidak berpengaruh pada kemestian adanya hukum yang dimaksud. Atau suatu kondisi yang mengharuskan ketiadaan suatu hukum atau *sabab* apabila kondisi itu dalam keadaan tidak ada.⁶

⁵ al-Mâridîni as-Syafi'i. *Al-'Anjum az-Zâhirât 'alâ Hilli Alfâdzi-l Waraqât fi Ushûli-l-Fiqh li Imâmi-l Haramain al-Juwainî*, h. 14.

⁶ Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 68. as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqi 'Ilmi-l Ushûl*, h. 6.

Dengan ungkapan lain bahwa keberadaan sebuah syarat bukan berarti kemestian akan ada atau tidaknya sesuatu yang diberi syarat. Atas dasar itu, sebagian pakar Ushûl Fiqh mendefinisikan syarat sebagai:

ما يلزم من عدمه عند الشروط ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم

Suatu kondisi yang ketiadaannya menjadi suatu kepastian bagi ketiadaan sesuatu yang diberi syarat tetapi keberadaan kondisi itu tidak menjadi kepastian bagi keberadaan sesuatu yang dimaksud, dan tidak pula ketiadaannya.

Sebagai contoh; bersuci dari hadats dan najis menjadi syarat bagi pelaksanaan ibadah shalat; atau berlalunya masa setahun (*haul*) menjadi syarat bagi kewajiban membayar zakat, *ihshân* (keadaan telah menikah) sebagai syarat bagi diberlakukannya hukum rajam dan seterusnya.⁷

Masing-masing dari bersuci, berlalunya masa setahun, dan *ihshân* merupakan makna yang mengemuka dan tidak berubah-ubah. Wujud shalat tergantung pada adanya *thahârah*, dan tanpa *thahârah* tidak akan ada shalat. Hukum wajib zakat bergantung pada berlalunya masa satu tahun bagi harta yang wajib dizakati, dan dalam hal tidak terpenuhinya *haul*, tidak akan ada kewajiban membayar zakat. Akan tetapi, ada atau wujudnya *thahârah* isalnya, tidak menjadi kepastian akan adanya shalat dalam kenyataan. Apabila seseorang berwudhu sebelum tiba waktu shalat, maka dalam hal ini, *syarath* telah terpenuhi; namun adanya syarat yang dimaksud tidak menjadi kepastian akan adanya shalat.

Syarth terbagi ke dalam dua kategori:⁸

Pertama: *Syarth syar'î* (شرط شرعي) yakni *syarth* yang keberadaannya ditetapkan oleh hukum *syar'î*, seperti syarat-

⁷ as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqî 'Ilmi-l Ushûl*, h. 6.

⁸ Muhammad Sallâm Madkûr. *Mabâhitsu-l Hukm 'inda-l d'Ushûliyyîn* (Maktabah Dâru-n Nahdlah, t.th), h. 144.

syarat yang ditetapkan oleh Syâri' dalam *mu'âmalât* dan *'ibâdât* dan sebagainya.

Kedua: *Syath ja'li* (وشرط جعلي) yaitu syarat yang ditetapkan atas kehendak mukallaf, seperti syarat yang ditetapkan bagi kepentingan penjual dalam transaksi jual beli, untuk menempati rumah yang dijualnya selama satu bulan atau satu tahun sebelum diserahkan terimakan kepada pembeli.

Syarth ja'li terikat dengan batasan-batasan tertentu yang ditetapkan oleh syari'at. Dengan demikian seseorang tidak dibenarkan menetapkan syarat secara bebas sebagaimana yang dikehendaki. Syarat ini harus tidak boleh bertentangan dengan hukum akad yang telah ditetapkan oleh hukum *syar'î*. Jika tidak, maka ia akan dianggap sebagai syarat yang tidak memiliki kekuatan hukum bahkan akan membatalkan akad.

D. Syarth Syar'î (الشرط الشرعي)

Terminologi ini berkaitan dengan syarat dari amal perbuatan yang dibebankan oleh *al-Hâkim* kepada *mukallaf* yakni *al-mahkûm fih*.

Para pakar Ushûl Fiqh berselisih pendapat menyangkut apakah *syarth syar'î* harus terpenuhi bagi sahnya perbuatan yang dilakukan oleh mukallaf atau tidak.

Penjelasannya adalah sebagai berikut: sebagai contoh bahwa sahnya shalat secara *syar'î* tergantung pada unsur Islam, kesucian dari hadats dan najis, dan tertutupnya aurat. Maka, apakah terwujudnya syarat-syarat tersebut menjadi syarat bagi sahnya *taklîf* atau tidak?

Persoalan ini tentu saja tidak berlaku umum, sebab, terwujudnya *as-syath as-syar'î* tidak menjadi syarat bagi sahnya *taklîf*, tanpa ada perselisihan pendapat di kalangan para parga Ushûl

Fiqh. Orang yang dalam keadaan junub atau dalam keadaan berhadats, keduanya tercakup dalam perintah melaksanakan shalat.

Secara spesifik, persoalannya hanya terbatas pada apakah orang kafir tercakup dalam *khithâb* menyangkut ibadah-ibadah yang bersifat *furû'* atau tidak.

Tidak ada perdebatan di kalangan para pakar Ushûl Fiqh bahwa orang-orang kafir tercakup dalam *taklîf* menyangkut persoalan keimanan. Yang menjadi perdebatan adalah; Apakah orang-orang kafir dibebani amalan-amalan ibadah praktis yang bersifat *furû'* seperti shalat, zakat, puasa dan seterusnya?

Mayoritas pakar Ushûl Fiqh dari kelompok Asy'ariyyah, Mu'tazilah dan beberapa pakar Ushûl Irak dari madzhab Hanafi berpendapat bahwa terwujudnya *syarth syar'i* bukan syarat bagi sahnya *taklîf*. Atau dengan ungkapan lain bahwa orang-orang kafir tercakup dalam *khithâb* berkenaan dengan ibadah-ibadah yang bersifat *furû'*, dan bahwa mereka akan mendapat hukuman di akhirat dalam hal diabaikannya *taklîf*, walaupun tanpa terwujudnya *syarth syar'i* yaitu iman.

Pendapat tersebut didukung oleh banyak dalil di antaranya;

1. Perintah-perintah Allah swt yang bersifat umum, tanpa ada perbedaan antara kafir atau mukmin, seperti pada ayat-ayat al-Qur'an berikut:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾

Hai (seluruh) manusia, sembahlah Tuhan Pemelihara kamu Yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu supaya kamu bertakwa. (Q.S. al-Baqarah [2]: 21).

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾

mengerjakan haji menuju Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah, (yaitu bagi) yang mampu mengadakan perjalanan ke sana; (Q.S. 'Âlu 'Imrân [3]: 97)

2. Ayat-ayat yang berisi ancaman terhadap orang-orang kafir karena alasan meninggalkan perintah, seperti firman Allah swt:

﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ ﴾
 ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾

3. Dalil yang mengimplikasikan makna amat terang bahwa orang-orang kafir diperintah untuk melaksanakan perkara-perkara *furû'* adalah firman Allah swt:

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِنَامًا عَثَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ

4. Orang-orang kafir dilarang melakukan perzinahan dengan dalil bahwa mereka akan dikenai hukuman yang ditetapkan Syâri' bagi siapa saja yang berbuat zina. Jika demikian halnya, mereka pun dibebani perintah seperti halnya larangan, karena masing-masing dari perintah dan larangan itu adalah bentuk tuntutan (*thalab*).⁹

⁹ Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol. 1, h. 74. Al-Bunnâni. *Hâsiyyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi'*, vol.1, h. 150. 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibni-l Hâjib*, vol. 2, h. 12. Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr*, vol. 2, h. 87. Ibn Badrân. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*, h. 58.

Shâd

ص

A. *Shahîh* (الصحيح)

Terminologi *Shahîh* berakar dari kata *shihhah* (الصحة) lawan dari *saqam* (السكر) yang berarti penyakit; sedangkan subyeknya adalah *shahîh*. Dalam peristilahan Ilmu Syari'at dipergunakan untuk menyifati perkara-perkara yang berkenaan dengan *ibadât* ataupun *mu'âmalât*.

Dalam terminologi 'Usual Fiqh, *as-shihhah* diartikan sebagai persesuaian suatu perkara yang memiliki dua aspek dengan ketentuan Syâri'. Kedua aspek yang dimaksud adalah aspek persesuaian dengan ketentuan Syâri' dan aspek pertentangannya dengan ketentuan Syâri'.

Apa yang hendak dijelaskan oleh batasan tersebut adalah bahwa amal perbuatan yang hanya memiliki satu aspek, tidak dimungkinkan menyandang predikat *shihhah* atau tidak. Misalnya tentang iman; karena iman tidak akan terwujud melainkan harus sesuai dengan ketetapan *Syâri'* sehingga apabila perkara tersebut menyahi ketentuan-Nya, maka ia tidak disebut iman.

Adapun terminologi *Shahîh* diartikan sebagai:

ما استوفى أركانه وشروطه الشرعية

Perkara yang terpenuhi syarat dan rukunnya berdasarkan ketetapan syâri'at.

Dalam bab *mu'âmalât*, makna terminologi *Shahîh* tampak pada terwujudnya maksud yang diinginkan dari *mu'âmalât* itu. Contoh: Jual beli adalah akad yang diperintahkan oleh *Syâri'* guna mengalihkan hak milik. Dalam konteks ini, berpindahnya hak milik merupakan maksud dari akad jual beli. Ke-*shahîh*-an suatu akad adalah tercapainya maksud dari akad. Seperti dibenarkannya memanfaatkan barang yang telah dibeli dalam akad jual beli, atau dihalalkannya melakukan hubungan suami istri dalam akad nikah.

Adapun maksud dari persesuaian perkara dengan ketetapan *Syâri'* dalam persoalan '*ibadât* adalah bahwa terlaksananya ibadah yang dimaksud dapat menggugurkan tuntutan dari *Syâri'* dan menggugurkan pula keharusan untuk melakukan *qadlâ*. Sebagai contoh; bagi para pakar Fiqh firman Allah swt;

﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾

Laksanakanlah shalat (dengan sempurna). (Q.S. al-Baqarah [2]: 43)

mengandung makna perintah melaksanakan shalat berikut rukun dan syaratnya secara nyata. Jika perintah tersebut tidak dilaksanakan berdasarkan tata cara sedemikian itu, maka kewajiban shalat masih menjadi tanggungan atau bahwa seseorang belum terbebas dari tanggung jawab melaksanakan perintah shalat.

Adapun amal '*ibadah* atau *mu'âmalah* yang dilaksanakan tidak berdasarkan tata cara seperti itu, baik oleh sebab tidak terlaksananya sebagian rukun atau tidak terpenuhinya sebagian syarat disebut *ghair shahîh*.

Amal yang disifati sebagai *ghair shahîh* mencakup dua kategori; *bâthil* dan *fâsid*. dalam *ibadât* maupun *mu'âmalât*. Baik *bâthil* maupun *fâsid*; keduanya melahirkan konsekuensi hukum yang tidak berbeda menyangkut pengguguran kewajiban dan pembebasan diri dari beban tanggung jawab melaksanakan perintah.

Shalat yang *bâthil* (*as-shâlah al-bâthilah*) sama kedudukannya dengan shalat *fâsid* (*as-shalâh al-fâsidah*); tidak menggugurkan kewajiban dan tidak pula melepaskan diri dari beban tanggung jawab melaksanakan perintah shalat.

Jual beli yang *bâthil* (*al-bayu'al-bâthilah*) sama kedudukannya dengan jual beli yang *fâsid* (*al-bayu'al-fâsidah*); tidak

dapat memindahkan hak milik atas kedua barang yang akan dijadikan alat tukar, dan tidak ada dampak hukum syar'î yang ditimbulkan oleh kedua macam transaksi tersebut.¹

B. Sharîh (الصريح)

Dari aspek kebahasaan, kata *sharaha* mengungkapkan beberapa pengertian, di antaranya adalah:²

1. Menampakkan atau mengemukakan dengan jelas dan terang.
2. Bersih, murni dan terbebas dari unsur-unsur yang mencemari.

Dalam terminologi 'Ushûl Fiqh, *Sharîh* diartikan sebagai:

ما ظهر به المعنى للراد ظهوراً بيناً بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان أو مجازاً

Lafal yang memiliki makna amat mengemuka sebab banyaknya lafal tersebut dipergunakan, baik *majâz* maupun *haqîqah*. Atau lafal yang maknanya tidak terselubung, samar³

¹ Al-Ghâzâlî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.1, h. 61. 1/61; Al-'Âmidî. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol.1, h. 68. al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1 h. 258. 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari Ibni-l Hâjib* vol. 2, h. 8. Al-Bunnânî. *Hâsiyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'î-l Jawâmi'*, vol.1, h. 75. As-Subkî. *Tâjuddîn dan Taqiyuddin*, *Al-Ibhâj fi Syarhi-l Minhâj*, vol.1, h. 43., al-Isnawî. *Nihâyatu-s Su'l Syarh Minhâji-l Wushûl 'ilâ 'Ilmi-l 'Ushûl* vol.1, h. 47. Ibnu Nidzâmuddîn, al-Anshârî. *Fawâtihu-r Rahamât*, *Syarh Musallami-ts Tsubû*, vol.1, h. 120. Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol.2 h. 153. Dr. 'Abdul Karîm an-Namlah. *Al-Jâmî' li Masâili al-Ushûl wa Tathbîqâtihâ 'alâ al-Madzhab ar-Râjih*, h. 37 dan seterusnya.

² Ibrahim Unais, Abdul Halim Muntashir, 'Athiyah as-Shawâlih, Muhammad Khalfullah Ahmad. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, cet. II, Vol.1 (Mesir: Dâru-l Fikr, t.th), h. 511.

³ At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol.1 h. 169. as-Sarkhasî. *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol.1, h. 187.

Contoh *haqîqah* yang *sharîh* adalah seperti ungkapan seseorang yang mengatakan, « *بعت واشترت وزوجت* » (Aku berjual beli dan menikahkan). Adapun contoh *majâz* yang *sharîh* adalah seperti kata mereka, « *لا أكل من هذه الشجرة* » (Aku tidak akan makan pohon ini); yakni tidak akan makan buah pohon ini.

Walhasil, *Sharîh* adalah lafal yang mengandung makna amat mengemuka dan jelas sehingga orang tidak perlu berfikir untuk memahaminya.

Hukum Lafal Shârih

1. Berlakunya hukum syar'î atau apa yang menjadi tuntutan lafal tersebut dengan sekedar diucapkannya lafal yang dimaksud tanpa tergantung pada niat atau tanpa melihat maksud si pembicara. Apabila seorang penjual mengatakan, « *بعتك هذا الشيء* » (Aku menjual barang ini kepadamu); dan disepakati oleh pembeli, maka dengan demikian terlaksanalah akad (transaksi); dan dengan demikian berpindahlah hak milik atas barang yang terjual dari penjual ke pembeli.
2. Lafal *sharîh* membatalkan dan menghilangkan dampak dari implikasi tekstual (*ad-dalâlah*); dan oleh karenanya para pakar 'Ushûl Fiqh mengatakan;

« لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح »

"Implikasi tekstual suatu lafal (*ad-dalâlah*) menjadi tidak berlaku apabila berhadapan dengan yang bersifat *shârih*." (atau *tashrîh*);

Penjelasannya sebagai berikut: Penguasaan atas sesuatu memberi makna kepemilikan, sepanjang tidak ada pendakwa yang menggugat kepemilikan atas sesuatu itu dengan bukti.

Jika bukti itu benar maka diputuskanlah kepemilikan pada pengugat; sebab dalam konteks ini, bukti berkedudukan sebagai *tashrîh* sedang penguasaan atas sesuatu yang dipersengketakan berkedudukan sebagai *dalâlah* sehingga dengan begitu tidak dapat dijadikan alasan karena *tashrîh* lebih kuat.⁴

C. Shaghîr (الصغير)

Secara bahasa *shâghîr* (الصغير) berarti kecil baik dari aspek ukuran ataupun usia.⁵

Dalam terminologi Ushûl Fiqh, anak yang masih kecil (الصغير) sebelum ia berakal, memiliki kedudukan yang sama dalam hukum dengan *al-majnûn*.

Akan dilakukan perhitungan atas dirinya (sebagai) pertanggung jawaban atas tindakan yang berakibat pada kerusakan hak milik orang lain. Adapun perkataan yang diucapkannya, tidak diperhitungkan sama sekali dalam pandangan syar'i at sebab tidak adanya pemahaman dan kesadaran terhadap makna yang terucap pada diri yang bersangkutan. Dengan demikian, segenap pengakuan persaksian dan akad yang dilakukannya tidak sah, meskipun dalam hal ini diizinkan oleh wali.

Adapun sesudah ia mampu mempergunakan potensi akal fikirannya sehingga dengan demikian ia memiliki *ahliyyah 'addâ* tidak sempurna; atau yang lazim disebut (أهلية أداء ناقصة) lantaran keterbatasan kemampuan akal fikiran yang bersangkutan, maka dalam hal ini kewajiban-kewajiban pada Allah yang memiliki kemungkinan untuk dapat gugur atas diri manusia yang

⁴ al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol.1 h. 253. as-Sarkhasî, *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol.1, h. 188.

⁵ Ibrahim Unais, Abdul Halim Muntashir, 'Athiyyah as-Shawâlîhî, Muhammad Khalfullah Ahmad. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, cet. II, vol. 1 (Mesir: Dâru-l Fikr, t.th), h. 515.

baligh; pun menjadi gugur atas dirinya; seperti halnya shalat dan puasa, karena ibadah-ibadah tersebut amat memungkinkan untuk gugur oleh sebab adanya *udzûr*.

Akan tetapi ibadah-ibadah yang tidak ada kemungkinan untuk menjadi gugur, seperti kewajiban beriman pada Allah tidak dapat gugur, karena ia merupakan amalan fardlu sepanjang masa.

Lain dari pada itu, prilaku dan perbuatan shaghîr yang tidak berdampak pada datangnya sesuatu yang berbahaya (*dllarar*) seperti menerima hibah dan menerima sedekah, dinilai sah secara syar'i. Adapun tindakan yang ada kemungkinan datangnya sesuatu yang berbahaya dan juga manfaat, maka itu membutuhkan izin wali.⁶

⁶ Al-Azmîrî. *Hâsiyyah 'alâ Mir'âtu-l 'Ushûl fi Syarhi Mirqâti-l Wushûl*. Vol.2 h. 440. Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr* vol.2 h. 172. At-Taftazânî. *Syarh at-Talwîh 'alâ-t Taudlîh*. vol. 2, h. 168. al-Bukhârî. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*, vol. 2, h. 1383.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdul Hamîd Hakîm. *Al-Bayân fi 'Ilmi Ushû li-l Fiqh*, vol 2. Gontor Ponorogo: Dâru-s Salâm li-t Tibâ'ah wa-n Nasyr, Kulliyatu-l Mu'allimîn al-Islâmiyyah, 2002.
- 'Abdul Karîm bin 'Ali an-Namlah, *al-Jâmî' li Masâili al-Ushûl wa Tathbîqâtihâ 'alâ al-Madzhah ar-Râjih*, Maktabah ar-Rusyd 1424H-2003M.
- 'Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari-l Muntahâ (Ibnu-l Hâjib) ma'a Hawâsyi at-Taftazânî, as-Sayyid Syarif al-Jurjânî dan Syaikh Hasan al-Harawî*, vol. 2. Bulâq: Mathba'ah Amûriyyah, t.th.
- 'Alâuddîn, 'Abdul 'Azîz bin Ahmad al-Bukhârî wafat tahun 730 H. *Kasyfu-l Asrâr 'an Ushûli Fakhri-l Islâm al-Bazdawî*. Maktab as-Shanâyi' 1307 H.
- 'Ali Jum'ah Muhammad, *al-Mustholah al-'Ushûli wa Musykilatu-l Mafâhîm*. Kairo: Al-Ma'had al-'Âlamî li-l Fikri-l Islâmî, 1417H-1997 M.
- Abdul Halim Muntashir, 'Athiyyah as-Shawâlihî, Muhammad Khalfullah Ahmad. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, cet. II. Mesir: Dâru-l Fikr, t.th.
- Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Cet. VI. Baghdad: al-Dar al-Arabiyah Littiba'ah, 1977.

- Abdul Wahab Khalaf. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. VIII. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1990.
- Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasryi' al-Islami Fima La Nassu Fih*, cet. III. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Abû 'Alî, Ahmad bin Muhammad bin Ishâq, *'Ushûl as-Syâsyi ma'a 'Umdati-l Hawâsyi*. India: Delhi, 1303 H.
- Abû Bakr, Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl as-Sarkhasî, wafat 490H. *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol.2. Beirut: Dâru-l Ma'rifah, t.th.
- Abû Bakr, Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl as-Sarkhasî, *'Ushûl as-Sarkhasî*, vol. 3. Beirut: Dâru-l Ma'rifah, t.th.
- Abû Ishâq, as-Syâthibî. *al-'I'tishâm*, Vol 2. Saudi Arabia: Maktabatu-r Riyâdl al-Hadîtsah, t.th.
- Abû Ishâq, as-Syâthibî. *Al-Muwâfaqât fi 'Ushuli-s Syâri'ah*, vol 4. Mesir: Mathba'ah al-Maktaba at-Tijâriyya, t.th.
- Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Adludu-l Millah wa-d Dîn. *Syarh 'alâ Mukhtashari-l Muntahâ (Ibnu-l Hâjib) ma'a Hawâsyi at-Taftazânî, as-Sayyid Syarif al-Jurjânî dan Syaikh Hasan al-Harawî*, vol. 2. Mesir: Mathba'ah Amîriyyah, t.th.
- Al-'Âmidî, Saifuddîn. *Al-Ihkâm fi Ushûli al-Ahkâm*, vol. 3. Mathba'ah Shubaih 1347H,
- Al-Bunnânî. *Hâsiyyah 'alâ Syarhi-l Jalâl al-Mahallî 'alâ Jam'i-l Jawâmi' li-l Imâm as-Subkî*, cet II . Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, t.th.
- Al-Fayyûmî (770H). *al-Mishbâhu-l Munîr fi Gharîbi-s Syarhi-l Kabîr*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Futûhî, Ibn Najjâr, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, vol 2. Makkah al-Mukarramah: Markazu-l Bahtsi-l 'Ilmî, Universitas Ummu-l Qurâ,t.th.

- Al-Ghâzâlî, Abû Hâmid, Zainuddin Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad at-Tûsî. *Al-M ushtashfâ min 'Ilmi-l 'Ushûl*. Mathba'atu Musthafâ Muhammad, 1356 H.
- Al-Jîzânî, Muhammad bin Husain bin Hasan. *Ma'âlimu 'Ushûl Fiqh 'inda Ahli-s Sunnah wa-l Jamâ'ah*, cet. V. Madinah al-Munawwarah: Dâr Ibnu-l Jauzî, 1427 H.
- Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa-l Mutafaqqih*, cet II. Beirut:Dâru-l Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H.
- Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh I*. Jilid I, Cet. I. Jakarta: Logos, 1977.
- As-Subkî. Tâjuddîn dan Taqiyyuddîn, *Al-Ibhâj fi Syarhi-l Minhâj al-'Ushûli li-l Qâdlî al-Baidlâwî*. Mathba'atu-t Taufiq al-Adabiyyah t.th.
- As-Syairâzî, Abû Ishâq Ibrâhîm bin 'Alî, a-Fairûz Abâdî as-Syaâfi'î, *al-Luma' fi Ushûli-l Fiqh*. Makkah al-Mukarramah: Muhammad Shâlih Manshûr al-Bâz, Babu-s Salâm, t.th.
- Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jilid I, Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Ibn Badrân, 'Abdul Qâdir bin Ahmad. *Al-Madkhal ilâ Madzhabi al-Imâm Ahmad bin Hambal*. Mesir: Idâratu-t Thibâ'ah al-Munîriyyah, t.th.
- Ibn Badrân. *Nuzhatu-l Khâthir al-'Âthir Syarh Raudlatu-n Nâdzir wa Junnatu-l Manâdhir li Ibni Qudâmah al-Maqdisî*. Al-Mathba'ah as-Salafiyyah 1342 H .
- Ibn Taimiyah, Taqiyyuddîn Abu-l 'Abbâs Ahmad bin 'Abdul Halîm bin 'Abdussalâm a-Harrânî, *Majmû' Fatâwâ*, vol. 11. Makkah al-Mukarramah: Maktabatu-n Nahdlah, 1404 H.

- Ibnu 'Abdi-s Syakûr. *Musallamu-ts Tsubût*. Mesir: Mathba'ah al-Husainiyah, t.th.
- Ibnu Hisyâm al-Anshârî, *Syarh Qathru-n Nadâ wa Ballu-s Shaddâ*. Beirut: Al-Maktaba al-'Ashriyyah, t.th.
- Ibnu Katsîr, Abu-l Fidâ. *Tuhfatu-t Thâlib bi Ma'rifati' Ahâditsi Mukhtashari Ibni-l Hâjib*. Makkah Mukarramah: Dâr Herâ', 1406 H.
- Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâtihi-r Rahamût, Syarh Musallami-ts Tsubût fi 'Ushûli-l Fiqh*. Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, 1322 H.
- Ibnu Nidzâmuddîn al-Lakanui, al-Anshârî. *Fawâtihi-r Rahamût, Syarh Musallami-ts Tsubût fi 'Ushûli-l Fiqh*, vol 2. Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, 1322 H.
- Ibnu Qudâmah, Abû Muhammad, Abdullah bin Ahmad bin Qudâham al-Maqdisî, *Raudlatu-n Nâdhir wa Junnatu-l Manâdhir*. Riyadl Saudi Arabia: Universitas Islam Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmiyyah, 1399 H.
- Ibrahîm Unais wa Jamâ'ah. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, cet. II. Mesir: Dâru-l Ma'â rif, 1393 H.
- Imam Syafi'i. *Al-Risalah*, Cet. I. Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940/1358 H.
- Luthfiyuddîn al-Hambali. *Qawâ'idu-l 'Ushûl wa Maqâ'idu-l Fushûl*. Makkah Mukarramah: Universitas Ummu-l Qurâ, 1409 H.
- Luthfiyuddîn al-Hambali. *Qawâ'idu-l 'Ushûl wa Maqâ'idu-l Fushûl*. Makkah Mukarramah: Universitas Ummu-l Qurâ, 1409 H.
- Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh. *Buhus Fi al Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'Inda al-Ushuliyin*. Mesir; Matba' al-Sa'adah, 1980.

- Muhammad al-Said Ali Abdul-Rabuh. *Buhus fi Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'inda al-Ushuliyin*. Mesir: Matba' al-Sa'adah, 1980.
- Muhammad bin 'Alî bin Muhammad as-Syaukânî, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ Tahqîqi 'Ilmi-l Ushûl*. Maktabat Shubaih 1349 H.
- Muhammad bin Muhammad bin Amîri-l Hajj. *At-Taqrîr wa-t Tahbîr 'alâ Tahrîri Ibni-l Humâm fi 'Ilmi-l 'Ushûl; al-Jâmi' baina Isthilâhai-l Hanafiyyah wa-s Syâfi'iyyah*, vol 3. Mesir: Mathba'ah al-Amîriyyah, Bûlâq, 1316 H.
- Muhammad Sallâm Madkûr. *Mabâhitsu-l Hukum 'inda-l d 'Ushûliyyîn*. Maktabah Dâru-n Nahdlah, t.th.
- Nasrun Harun. *Ushul Fiqih I*, cet. I. Jakarta: Logos. 1996.
- Shadru-s Syarî'ah, 'Ubaidillah bin Mas'ûd al-Mahbûbî al-Bukhârî al-Hanafî. *Syarh Talwîh 'alâ Matni Tanqîhi-l Fushûl fi Ikhtishâri-l Mahshûl*. Mathba'ah Shubaih, 1377 H/1957 M.
- Syâfi'î, Abû 'Abdillâh, Muhammad bin Idrîs, *Ar-Risâlah*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Syamsuddîn, Muhammad bin 'Utmân bin 'Alî al-Mâridînî as-Syâfi'î. *al-Anjum az-Zâhirât fi Hilli Alfâ dzi-l Waraqât*. Maktabah Misykât al-Islâmiyyah, t.th.
- Syaukânî, Muhammad bin 'Alî bin Muhammad, *Irsyâdu-l Fuhûl 'ilâ tahqîqi 'Ilmi-l 'Ushûl*. Mathba'atu-s Shubaih 1349 H.
- Wahbah az-Zuhaili, *Ushûlu-l Fiqh al-Islâmî*, cet. I, vol. 2. Dâru-l Fikr Damaskus, 1986.
- Zakariyâ al-Anshârî. *Ghâyatul Wushûl Syarhu Lubbi-l 'Ushûl*. Damaskus: Mathba'ah al-Bâbî al-Halabi, 1354 H/1936.
- Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Matba' Dar al-talif, 1965.

TERMINOLOGI USHUL FIQIH

Dalam konstalasi pemikiran keagamaan, telah terjadi konsensus bahwa Islam adalah akidah dan syari'ah (hukum Islam). Untuk memahami hukum Islam secara profesional proporsional, minimal harus melalui tiga aspek, pertama aspek ontologis, kedua aspek epistemologis dan ketiga aspek aksiologis. Ushul fiqh, merupakan aspek epistemologis yang mengelaborasi sumber dan metode atau cara dan langkah para mujtahid dalam melakukan ijtihad (*istimbath*) hukum, baik ijtihad *insya'i* (ijtihad dalam melahirkan klausul hukum) atau ijtihad *Tathbiqi* (ijtihad dalam menerapkan klausul hukum tadi terhadap subjek hukum (*mukallaf*) dengan latar belakang psikologis, sosial dan budaya yang berbeda.

Buku ini mencoba melakukan *mapping* (memetakan) metodologi *istimbath* hukum berbagai aliran-aliran atau mazhab-mazhab ushul fiqh yang eksis dalam konstalasi pemikiran hukum Islam secara *alphabetis*.

Teras

ISBN 978-406-978-398-9

